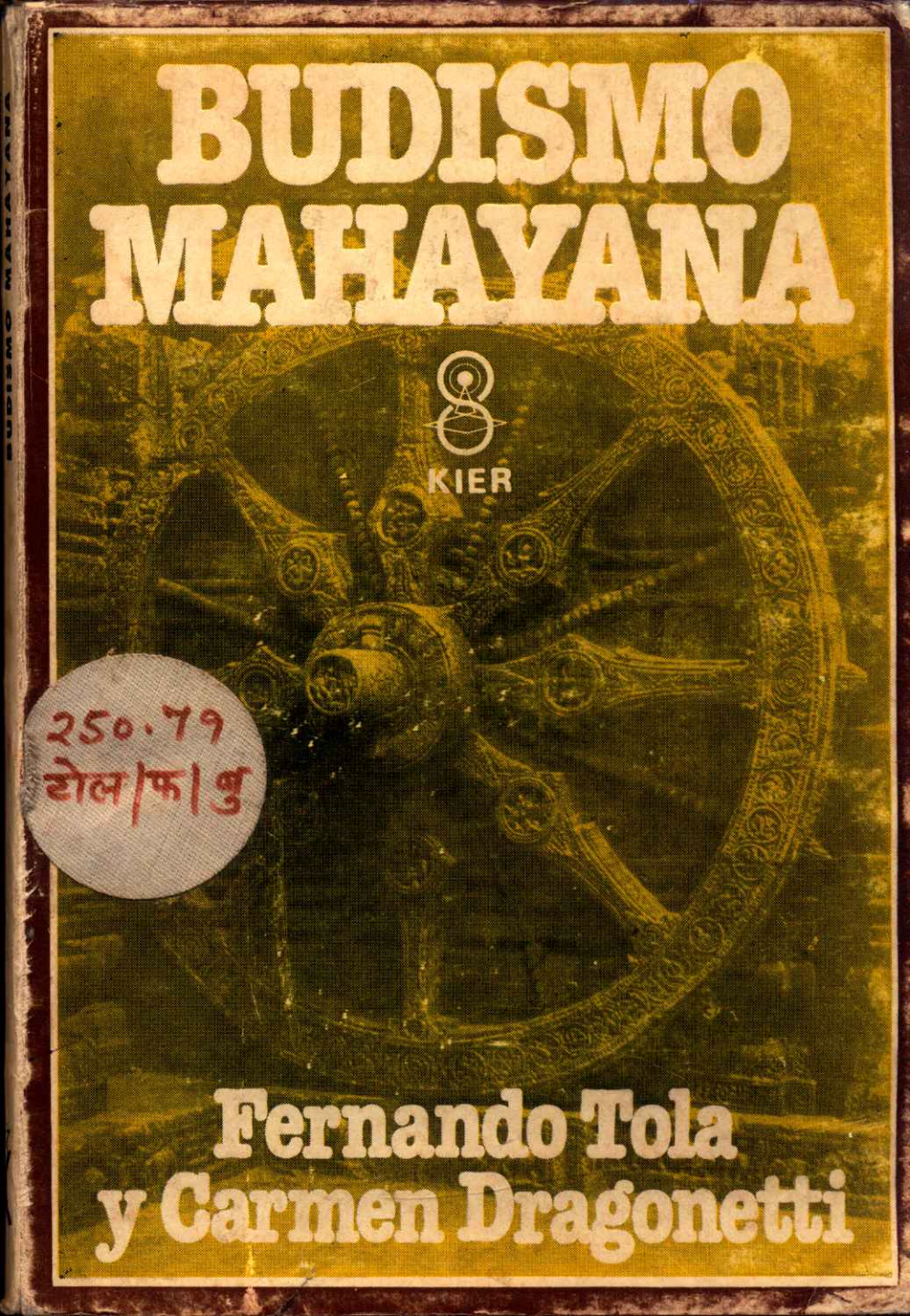
BUDISMO MAHAYANA



KIER

250.79
टोल/फ/बु

Fernando Tola
y Carmen Dragonetti

EL BUDISMO MAHÂYÂNA

FERNANDO TOLA
y CARMEN DRAGONETTI

El Budismo Mahâyâna

Estudios y textos

PRIMERA EDICION

EDITORIAL KIER S.A.
Av. SANTA FE 1260
1059 BUENOS AIRES

Primera edición argentina
EDITORIAL KIER, S. A. — Buenos Aires 1980

Diagramación de la tapa:
Horacio Cardo

LIBRO DE EDICION ARGENTINA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
© 1980 by Editorial Kier, S. A. — Buenos Aires
Impreso en la Argentina
Printed in Argentina

Para Noemí Alacid,
con nuestra amistad

PREFACIO

La presente obra reúne las traducciones de siete textos del Budismo Mahâyâna, precedidas de estudios y acompañadas de notas. Las traducciones han sido realizadas a partir de los originales sánscritos cuando éstos se han conservado y de la versión tibetana cuando el original sánscrito se ha perdido. En el caso de los dos últimos textos incluidos hemos agregado a la traducción del original sánscrito la traducción de las versiones tibetanas y chinas para ofrecer un ejemplo de la técnica de los traductores tibetanos y chinos. A pesar de que las versiones tibetanas y chinas, cuyas traducciones incluimos en esta obra, no son de las mejores, con todo revelan a veces la enorme fidelidad que lograban los traductores tibetanos y chinos, especialmente los primeros.

No hemos incluido en esta obra los textos sánscritos, tibetanos y chinos correspondientes en cada caso en razón de las dificultades tipográficas que esta inclusión habría originado.

Por razones de orden tipográfico también hemos tenido que suprimir los signos diacríticos en las palabras sánscritas y tibetanas incluidas en el texto, con la siguiente excepción: las vocales largas han sido indicadas mediante un acento circunflejo. Las sibilantes palatal y cerebral sánscritas han sido transcritas mediante *sh*. En algunos casos la *c* sánscrita ha sido transcrita por *ch*.

Al final de esta obra se incluye una *Bibliografía* que contiene de un modo general los libros y artículos citados en ella en forma abreviada, con sus datos bibliográficos completos, un *Indice de términos sánscritos anotados*, este último con la finalidad de facilitar al lector la ubicación de las notas en que dichos términos son explicados y *Notas adicionales*, redactadas con posterioridad a la entrega de los originales de esta obra a la imprenta.

Es nuestra intención publicar una nueva colección de textos del Budismo Mahâyâna similares a los que contiene la presente colección, pues consideramos que la forma más adecuada de dar a conocer el Budismo es a través de sus textos representativos conservados en las tradiciones sánscrita, tibetana y china.

FERNANDO TOLA y CARMEN DRAGONETTI *

Buenos Aires, agosto de 1979.

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

INTRODUCCION GENERAL

I

Períodos del Budismo, Sectas y Cánones

Se puede distinguir tres grandes períodos en la historia del Budismo.

1. El primero se extendería desde el momento en que Buda (566-486 a.C.) predica su doctrina hasta aproximadamente el año 350 a.C., en que la primitiva Comunidad budista comienza a dividirse en sectas.

Conocemos la doctrina predicada por Buda mediante los textos (*sûtras*) doctrinarios y disciplinarios que habrían de conformar el *Sûtrapitaka* o "Canasta (o colección) de los *Sûtras*" y el *Vinayapitaka* o "Canasta de la Disciplina", cuando en el período siguiente se establecieron los Cánones de las distintas sectas. Con toda probabilidad los textos de estas dos canastas nos dan la forma más antigua de la doctrina budista, la que podemos considerar como el pensamiento auténtico y original de Buda.

Este período puede ser designado con el nombre de *Budismo Primitivo.*

2. El segundo período abarcaría desde el 350 a.C. hasta el siglo I d.C. Esta etapa está caracterizada por la existencia exclusiva de las sectas que conforman el llamado Budismo Hînayâna, tales como las de los Theravâdins (en

pâli) o Sthaviravâdins (en sánscrito) y la de los Mahâsâmghikas y de sus subsectas respectivas: Vâtsîputrîyas, Sarvâstivâdins, Mahîshâsakas, etc. y Lokottaravâdins, Bahushrutîyas, Prajñaptivâdins, etcétera.[1]

La mayoría de las sectas en que la Comunidad budista primitiva se divide más o menos un siglo después de la muerte de Buda, constituye su propio Canon o sea la Colección de los textos que forman la máxima autoridad doctrinaria para sus miembros. Algunas sectas utilizan los Cánones de otras sectas. Los Cánones de las diversas sectas[2] comprenden: a) la colección denominada *Sûtrapitaka*; b) la colección denominada *Vinayapitaka*, a las que ya nos hemos referido, y c) la colección denominada *Abhidharmapitaka* o "Canasta del *Abhidharma*", cuyos textos contienen la elaboración y sistematización de las doctrinas del *Sûtrapitaka*.

Los Cánones de algunas de las sectas nos han llegado en forma completa o fragmentaria, en algún idioma de la India (sánscrito o pâli) o en traducciones chinas y/o tibetanas.

A juzgar por lo que de esos Cánones conocemos, el *Sûtrapitaka* y el *Vinayapitaka* de las diversas sectas eran prácticamente totalmente similares entre sí. Están constituidos por los textos budistas más antiguos que se hacían remontar en letra y pensamiento al propio Buda. Son la herencia común de todas las sectas. Pero el *Abhidharmapitaka* de las diversas sectas es notablemente diferente en cada caso. Esto es obvio, pues el *Abhidharmapitaka* refleja la posición peculiar adoptada por cada secta en lo referente a la interpretación de las enseñanzas contenidas en el *Sûtrapitaka*. El *Abhidharmapitaka* es el patrimonio propio de cada secta. La constitución del *Abhidharmapitaka* es

[1] Sobre las sectas del Budismo Hînayâna ver A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*; E. Lamotte, *Histoire du Bouddisme Indien I*, págs. 571-606; N. Dutt, *Buddhist Sects in India*.

[2] Sobre los cánones de las sectas del Budismo Hînayâna, ver A. Bareau, "Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapitaka", en *Samâdhi*, Vol. VIII, 1974 - Nº 2, págs. 52-72.

posterior a la del *Sûtrapitaka* y sus textos no siempre son atribuidos a Buda.

De acuerdo con lo anterior, es mediante el *Abhidharmapitaka* y los Tratados de maestros que expusieron las teorías del *Abhidharmapitaka* que podemos conocer las doctrinas propias de este segundo período de la historia del Budismo.

Este segundo período puede ser designado con el nombre de *Budismo Hînayâna.*

3. El tercer período se extendería desde el siglo I d.C. hasta nuestros días. En el inicio de este período hacen su aparición una serie de sectas que constituyen el llamado Budismo Mahâyâna y que sostienen doctrinas que se apartan en forma fundamental de las doctrinas sostenidas por las sectas que constituyen el Budismo Hînayâna. Las dos principales escuelas del Budismo Mahâyâna son la de los Mâdhyamikas y la de los Yogâchâras.[3]

La literatura propia de este período está constituida especialmente por una serie de *Sûtras* tardíos que se atribuye sin embargo al mismo Buda y por los *Shâstras* o Tratados de los grandes maestros creadores de las sectas mahâyânistas como Nâgârjuna, Maitreya, Asanga, Vasubandhu el Viejo. Los *Sûtras* y *Shâstras* mahâyânistas presentan grandes semejanzas externas con los *Sûtras* y *Shâstras* hînayânistas.

Las sectas del Budismo Mahâyâna, como la de los Mâdhyamikas y la de los Yogâchâras, muestran preferencias por unos u otros de los *Sûtras* mahâyânistas atribuidos a Buda, y por consiguiente con autoridad canónica, eligiendo y adoptando aquellos que más se acomodan a sus propias concepciones filosóficas ya netamente definidas.

Este tercer período puede ser designado con el nombre de *Budismo Mahâyâna* en vista de la extraordinaria pujanza que alcanzó en esa época el pensamiento budista en las escuelas que conforman el Budismo Mahâyâna, aun-

[3] Sobre las sectas del Budismo Mahâyâna ver J. Takakusu, *Essentials of Buddhist Philosophy.*

que las sectas hînayânistas del período anterior subsisten paralelamente a las sectas mahâyânistas, y sus maestros siguen produciendo obras en que se expone las doctrinas propias de cada escuela. Entre estos autores el más famoso a justo título es Vasubandhu el Joven, autor del *Abhidharmakosha*.

Clasificación de los Sûtras del Budismo Mahâyâna[4]

Se puede clasificar los *Sûtras* del Budismo Mahâyâna en tres grupos: 1) los *Vaipulyasûtras*; 2) las *Dhâranîs*, y 3) los *Sûtras* independientes. Pocos de estos *Sûtras* se han conservado en sánscrito; la mayor parte se ha conservado en traducciones tibetanas y/o chinas.

1. Los *Vaipulyasûtras* o "*Sûtras* extensos". Este primer grupo comprende los siguientes *Sûtras*: a) el *Prajñâpâramitâsûtra*, al cual luego nos referiremos; b) el *Buddhâvatamsakasûtra*, que está constituido por una serie de otras obras como el *Gandavyûhasûtra* y el *Dashabhûmikasûtra*; c) el *Ratnakûtasûtra*, que también está constituido por una serie de obras como el *Bodhisattvapitaka*, el *Kashyapaparivarta*, el *Pîtâputrasamâgama*, la *Râshtrapâlapariprichhâ*, la *Upâliparipricchâ*, el *Sukhâvatîvyûha*, etc.; d) el *Mahâparinirvânasûtra*, que también está constituido por una serie de obras como el *Mahâmagha*, el *Chaturdârakasamâdhi*, etc., y e) el *Mahâsamnipâtasûtra*, que también está constituido por una serie de obras como el *Âkâshagarbha*, el *Tathâgatamahâkarunanirdesha*, etcétera.

2. Las *Dhâranîs* son *Sûtras* cortos que contienen fórmulas mágicas.

[4] Sobre los *Sûtras* del Budismo Mahâyâna ver M. Winternitz, *History of Indian Literature* II, págs. 294-341 y A. Bareau, *Die Religionen Indiens* III, págs. 128-133. Ver en la Introducción del *Bhâvasankrântisûtra* y del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*, incluidos en esta obra, una enumeración de los principales *Sûtras* de algunos de los grupos de *Sûtras* mencionados a continuación.

3. Los *Sûtras* independientes. Este grupo está constituido por una serie de *Sûtras* sumamente importantes como el *Saddharmapundarîkasûtra*, el *Lankâvatârasûtra*, el *Lalitavistara*, el *Samâdhirâjasûtra*, el *Suvarnaprabhâsottamasûtra*, etcétera.

Los Shâstras o Tratados del Budismo Mahâyâna [5]

Los grandes maestros de las diversas escuelas del Budismo Mahâyâna escribieron, por un lado, Tratados en que exponían, sistematizaban y desarrollaban las doctrinas contenidos en los *Sûtras* y, por otro lado, Comentarios de esos Tratados y de los mismos *Sûtras*. La distinción entre Tratado y Comentario es muchas veces poco neta, participando muchas obras compuestas por dichos maestros de la naturaleza de ambos.

II

La escuela Madhyamaka

Nos referiremos a continuación en forma especial a la escuela *Madhyamaka*, una de las escuelas filosóficas más importantes del Budismo Mahâyâna, conforme lo hemos indicado anteriormente, por cuanto los textos que presentamos en esta obra o bien gozaron de gran autoridad en dicha escuela (*Sûtras* de la Primera Parte) o bien fueron compuestos por autores pertenecientes a ella (*Shâstras* de la Segunda Parte).

La escuela filosófica *Madhyamaka* del Budismo Mahâyâna fue fundada por Nâgârjuna (siglo II d.C.) y a ella pertenecieron ilustres maestros budistas como Âryadeva, Buddhapâlita, Bhavya, Chandrakîrti, Shântideva, Prajñâkaramati, entre otros.

[5] Sobre las obras de los grandes maestros del Budismo Mahâyâna ver M. Winternitz, *History of Indian Literature* II, págs. 341-375 y A. Bareau, *Die Religionen Indiens* III, págs. 136-144.

Etapas de la escuela Madhyamaka[6]

El período de desarrollo de la escuela *Madhyamaka* se extiende entre los años 150 a 800 d.C. y dentro de él se pueden distinguir cuatro etapas:

1. La primera etapa está representada por Nâgârjuna, el fundador de la escuela, y por Âryadeva, su discípulo inmediato (c. 180-200 d.C.).

La filosofía de Nâgârjuna surge teniendo como antecedente, por un lado, las concepciones filosóficas propias del Budismo Primitivo y del Budismo Hînayâna relativas a la inexistencia de una sustancia permanente y eterna y a los *dharmas*, elementos últimos instantáneos de toda la realidad; y, por otro lado, las doctrinas de la *Prajñâpâramitâ* en las que aquéllas desembocaron. Ver págs. 65-66.

La filosofía de Nâgârjuna significa dentro de la historia de la filosofía budista una radicalización de la concepción no sustancialista de la realidad sostenida tanto por el Budismo Primitivo como por el Budismo Hînayâna, etapas anteriores al Budismo Mahâyâna. La radicalización que significa la filosofía de Nâgârjuna en todo ese largo proceso histórico del pensamiento filosófico budista consistirá en la afirmación de que *todo* es irreal, incluidos los *dharmas*, Buda y el *nirvâna*.

2. La segunda etapa se inicia con Buddhapâlita (principios del siglo v d.C.) y Bhavya (mediados del siglo vi d.C.).

Buddhapâlita funda la subescuela *Prâsangika* del *Madhyamaka*, denominada así por sostener que el verdadero método de Nâgârjuna y de Âryadeva es el *prasanga* o "reducción al absurdo". De acuerdo con la escuela *Prâsangika* un verdadero *mâdhyamika* no puede sostener una tesis o posición propia, no tiene por eso necesidad de construir silogismos ni de aducir argumentos o ejemplos; su única tarea consiste en deducir las consecuencias absurdas

[6] Adaptamos el esquema de T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, págs. 87 y ss.

a que se llega con las tesis sostenidas y los argumentos utilizados por el adversario, en señalar las contradicciones inherentes a esas tesis y argumentos dentro de los principios admitidos por el propio adversario.

Bhavya critica la posición de Buddhapâlita, porque ésta se limita a ser una mera refutación del adversario mediante el método *prasanga*. Bhavya funda así la subescuela *Svâtantrika* del *Madhyamaka* que, como su nombre lo indica, trata de establecer con argumentos propios las concepciones básicas del sistema *Mâdhyamika*. La diferencia entre ambas ramas del *Madhyamaka* es más lógica que metafísica.

3. La tercera etapa del desarrollo del pensamiento *Mâdhyamika* está representada por las figuras de Chandrakîrti y Shântideva, quienes dieron al sistema su forma ortodoxa definitiva. Chandrakîrti reafirma la posición *prâsangika* de Buddhapâlita, convirtiéndose en el más importante exponente de esta escuela. Shântideva sigue también el método *prasanga*.

4. La cuarta y última etapa está representada por Shântarakshita (705-762 d.C.) y Kamalashîla (713-763 d.C.), quienes adoptan una posición ecléctica que conjuga la doctrina *Madhyamaka* con elementos tomados de la escuela idealista *Yogâchâra* del Budismo Mahâyâna.

La presente obra

En la Primera Parte de esta obra hemos incluido tres Sûtras del Budismo Mahâyâna: El *Bhavasankrântisûtra* o *El Sûtra de la transmigración de la existencia* y el *Shâlistambasûtra* o El *Sûtra del Shâlistamba*, pertenecientes ambos al grupo de los *Sûtras Independientes*, y el *Prajñâpâramitâhridayasûtra* o El *Sûtra de la esencia de la Perfección del Conocimiento*, perteneciente al grupo de los *Sûtras de la Prajñâpâramitâ*; en la Segunda Parte, cuatro Tratados o *Shâstras* de maestros del Budismo Mahâyâna: El *Hastavâlanâmaprakarana* (*kârikâs* y *vritti*) o *Tratado*

denominado "El pelo en la mano" (*estrofas y comentario*) de Âryadeva, la *Bhavasankrântiparikathâ* o *Exposición acerca de la transmigración de la existencia* y la *Mahâyânavimshikâ* o *La Veintena del Mahâyâna* de Nâgârjuna y la *Navashlokî* o *Nueve Estrofas* de Kambala.

Los *Sûtras* y *Shâstras* incluidos en esta obra presentan algunas doctrinas filosóficas fundamentales propias del Budismo Mahâyâna, en especial de la escuela *Madhyamaka* del mismo: El *Bhavasankrântisûtra* trata principalmente del problema de la transmigración, el *Shâlistambasûtra* desarrolla sobre todo la teoría del Surgimiento Condicionado, el *Prajñâpâramitâhridayasûtra* expone sucintamente los temas propios de los *Sûtras de la Perfección del Conocimiento* y el *Hastavâlanâmaprakarana*, la *Bhavasankrântiparikathâ*, la *Mahâyânavimshikâ* y la *Navashlokî* se ocupan de la doctrina esencial de la escuela *Madhyamaka*: la teoría del vacío, haciendo referencias a otras concepciones propias de la misma.

PRIMERA PARTE

SÛTRAS

BHAVASANKRÂNTISÛTRA:

EL SÛTRA DE LA TRANSMIGRACION DE LA EXISTENCIA

Introducción

El *Bhavasankrântisûtra* pertenece al grupo de los *Sûtras Independientes* del Budismo Mahâyâna, a los que nos hemos referido en la Introducción General. A continuación enumeramos los *Sûtras* más importantes de este grupo con sus principales ediciones y traducciones.

Los Sûtras independientes

Bhavasankrântisûtra. Para las ediciones y traducciones de esta obra, objeto del presente trabajo, remitimos a las Secciones *El texto del Bhavasankrântisûtra* y *Ediciones y traducciones modernas del texto del Bhavasankrântisûtra*, que se encuentran más adelante.

Gandavyûhasûtra. Texto sánscrito: ed. D. T. Suzuki y H. Idzumi, Kyôto, 1934-1936 (The Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society), nueva edición revisada: Tokyo, 1949 (Suzuki Research Foundation) (Reprint Series, Vol. 10); ed. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, 5). *Texto chino*: *Taisho* 293, 294 y 295.

Kârandavyûhasûtra. Texto sánscrito: ed. S. V. Samasrami, Calcutta, 1873. *Texto chino*: *Taisho* 1050. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 116.

Karunâpundarîkasûtra. Texto sánscrito: ed. S. C. Das y C. S. Sastri, Calcutta, 1898 (Buddhist Text Society); ed. I. Yamada, London, 1968 (School of Oriental and African Studies, University of London). *Texto chino*: *Taisho* 157 y 158. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 112.

Lalitavistarasûtra. Texto sánscrito: ed. S. Lefmann, Halle, a. S., 1902-8 (Buchhandlung des Waisenhauses), reedición, 1977; ed. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1958 (Buddhist Sanskrit Texts, 1). *Texto chino*: *Taisho* 186 y 187. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 95. *Traducciones*: traducción francesa de la versión tibetana por Ph. E. Foucaux, Paris, 1847-1848 (Imprimerie Royale); traducción inglesa de la versión mogol por N. Poppe, Wiesbaden, 1967 (O. Harrassowitz).

Lankâvatârasûtra. Texto sánscrito: ed. B. Nanjio, Kyôto, 1923 (Bibliotheca Otaniensis, Vol. I) (Otani University Press); ed. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1963 (Buddhist Sanskrit Texts, 3). *Texto chino*: *Taisho* 670, 671 y 672. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 107. *Traducciones*: Traducción inglesa del texto sánscrito por D. T. Suzuki, London, 1966 (Routledge and Kegan Paul).

Saddharmapundarîkasûtra. Texto sánscrito: ed. H. Kern y B. Nanjio, St. Pétersbourg, 1908-12, reimpresión: 1970 (Bibliotheca Buddhica, X); ed. U. Wogihara y C. Tsuchida, Tokyo, 1934-1935 (The Seigo-Kankyûkai), nueva edición: Tokyo, 1958; ed. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, 6). *Texto chino*: *Taisho* 262, 263, 264 y 265 (parcial). *Texto tibetano*: *Tôhoku* 113. *Traducciones*: traducción inglesa del sánscrito por H. Kern, Delhi, 1968 (Sacred Books of the East, 21).

Samâdhirâjasûtra. Texto sánscrito: ed. N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, Vol. II, Parts I, Shrinagar (Kashmir) 1941, II, Calcutta, 1953 and III, Calcutta, 1954; ed. con texto tibetano K. Regamey, Warsaw, 1939 (Capítulos 8, 19, 22); ed. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961 (Buddhist Sanskrit Texts, 2). *Texto chino*: *Taisho* 639. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 127. *Traducciones*: traducción inglesa del sánscrito por K. Regamey (capítulos 8, 19, 22) en su mencionada edición.

Samdhinirmochanasûtra. Texto chino: *Taisho* 675, 676, 677, 678 y 679. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 106; ed. E. Lamotte, Louvain-Paris, 1933 (Université de Louvain) (A. Maisonneuve). *Traducciones*: traducción francesa de la versión tibetana por E. Lamotte, en su mencionada edición.

Shâlistambasûtra. Para las ediciones y traducciones de este *Sûtra* remitimos a la Introducción de su traducción, que se encuentra incluida en la Primera Parte de esta obra.

Shûrangamasamâdhisûtra. Texto chino: *Taisho* 642. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 132. *Texto khotanés*: ed. R. E. Emmerick, London, 1970 (London Oriental Series, 23). *Traducciones*: traducción francesa de la versión china por E. Lamotte, Bruxelles, 1965 (Mélanges Chinois et Bouddhiques, 13), reimpresión: 1975; traducción inglesa del texto khotanés por R. E. Emmerick, en su mencionada edición.

Sukhâvatîvyûhasûtra. Texto sánscrito: ed. F. Max Müller y B. Nanjio, Oxford, 1883 (Clarendon Press) (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. I, Parte 2), reimpresión: 1972; ed. U. Wogihara, E. Kawagucchi, F. Max Müller y J. Takakusu, Tôkyô, 1932 (Daitô Suppansha). *Texto chino*: *Taisho* 360, 361, 362, 363, 364, 366 y 367; ed. F. Max Müller y B. Nanjio, en su mencionada edición: texto de la versión china de Sanghavarman (*Taisho* 360); ed. M. L. Wong, Shanghai, 1932. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 115. *Traducciones*: traducción inglesa de la versión china de Sanghavarman por F. Max Müller y B. Nanjio, en su mencionada edición; traducción inglesa y japonesa del sánscrito por U. Wogihara, y otros, en su mencionada edición; traducción inglesa del sánscrito por E. Cowell, F. Max Müller y J. Takakusu, Oxford, 1894, reimpresión: Delhi, 1968, en *Buddhist Mahâyâna Texts* (Sacred Books of the East, 49); traducción inglesa del chino por M. L. Wong, en su mencionada edición.

Suvarnaprabhâsottamasûtra. Texto sánscrito: ed. J. Nobel, Leipzig, 1937; ed. S. Bagchi, Darbhanga, 1967 (Buddhist Sanskrit Texts, 8). *Texto chino*: *Taisho* 663, 664 y 665; ed. J. Nobel: de la versión china de I Tsing (*Taisho* 665), Leiden, 1958 (Brill). *Texto tibetano*: *Tôhoku* 555,

556 y 557; ed. J. Nobel, Leiden, 1944-1950 (Brill). *Traducciones*: traducción inglesa del texto sánscrito, edición J. Nobel, por R. E. Emmerick, London, 1970 (Sacred Books of the Buddhist Series, 27).

El texto del Bhavasankrântisûtra

No se ha conservado el texto sánscrito original del *Bhavasankrântisûtra*. Existen tres traducciones chinas del mismo, *Taisho* 575, 576 y 577, realizadas respectivamente por Bodhiruchi (que vivió en China entre 508-537), Buddhashânta (que trabajó en China entre 525-539) e I Tsing (635-713), y una tibetana, *Tôhoku* 226, *Catalogue* 892, realizada por Jinamitra, Dânashîla y Ye-ses sde.[1]

Se han conservado fragmentos del texto sánscrito original bajo la forma de citas o incluidos dentro de otros textos con ligeras variantes.[2]

[1] *Los párrafos 3-7 del texto tibetano* (ed. N. Aiyaswami Sastri) son citados en el *Madhyamakâvatâra* de Chandrakîrti, págs. 127-129, líneas 17-17 (ed. L. de la Vallée Poussin) del cual sólo se conserva el texto tibetano, con atribución expresa al *Bhavasankrântisûtra*.

[2] *El párrafo 7 menos las 8 últimas líneas del texto tibetano* (siempre con referencia a la ed. N. Aiyaswami Sastri que hemos utilizado) es citado por Prajñâkaramati, *Pañjikâ*, págs. 224-225, líneas 20-8 (ed. P. L. Vaidya), el fragmento citado es atribuido al *Pitâputrasamâgamasûtra*; es también citado por Shântideva, *Shikshâsamucchaya*, págs. 252-253, líneas 3-13 (ed. C. Bendall), el fragmento citado no es atribuido a ningún texto. — *Estrofa 1* (= *párrafo 8*) es citada por Haribhadra, *Âloka*, pág. 294, líneas 23-24 (ed. P. L. Vaidya), cf. *Lankâvatârasûtra* III, 78, pág. 76, líneas 5-6 (ed. P. L. Vaidya); tanto en el *Âloka* de Haribhadra como en el *Lankâvatârasûtra* el fragmento es citado sin atribución alguna. *Estrofa 2* (= *párrafo 9*) es citada por Asanga, *Bodhisattvabhûmi*, pág. 33, líneas 1-2 (ed. N. Dutt) y atribuida expresamente al *Bhavasankrântisûtra*; es citada por Shântarakshita, *Tattvasamgraha*, Vol. I, pág. 15, líneas 13-14 (ed. D. Shastri), pero no es atribuida a ningún texto; es también citada por Shântarakshita, *Tattvasamgraha*, Vol. I, pág. 339, dos últimas líneas (ed. D. Shastri), pero no es atribuida a ningún texto. *Estrofa 3* (= *párrafo 10*) es citada por Shântideva, *Shikshâ-*

Ediciones y traducciones modernas del Bhavasankrântisûtra

N. Aiyaswami Sastri, en *Journal of Oriental Research*, Madras, Vol. V, Nº 4, 1931, págs. 246-260: contiene la edición del texto tibetano (ed. Narthang), con una reconstrucción sánscrita del texto a partir de la traducción tibetana y una traducción al inglés de la misma.

G. Stramigioli, "Bhavasankrânti", en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, XVI, 1936, págs. 294-306: contiene la edición del texto tibetano de un manuscrito del monasterio de Toling, del siglo XIII o XIV, que es copia de uno más antiguo, probablemente de los siglos X-XI, con una traducción al italiano de la traducción tibetana y otra de la traducción china de I Tsing (*Taisho* 577).

N. Aiyaswami Sastri, *Bhavasankrânti Sûtra and Nâgârjuna's Bhavasankrânti S'âstra, with the Commentary of Maitreyanâtha*, Madras, 1938 (Adyar Library): contiene la reconstrucción sánscrita del texto a partir de la traducción tibetana y de las traducciones chinas, la edición del texto tibetano (ed. Narthang colacionado con ed. Peking) y la traducción al inglés de las tres traducciones chinas y de la traducción tibetana.

Forma y constitución del texto del Bhavasankrântisûtra

Con el nombre de *Bhavasankrânti* existen dos obras budistas diferentes: 1. el *Bhavasankrântisûtra*, un *Sûtra* atribuido a Buda, y 2. la *Bhavasankrânti*, un *Shâstra* atribuido

samucchaya, pág. 241, líneas 13-14 (ed. C. Bendall) y atribuida a Lokanâtha (*Vyâkarana*). *Estrofa 4* (= *párrafo 11*) cf. *Lankâvatârasûtra* X, 10, pág. 107, líneas 21-22 (ed. P. L. Vaidya). *Estrofa 6* (= *párrafo 13*) es citada por Chandrakîrti, *Prasannapadâ*, pág. 46, líneas 12-13 (ed. P. L. Vaidya) (= pág. 120 ed. L. de la Vallée Poussin) y atribuida a Buda. *Estrofa 7* (= *párrafo 14*) es citada por Chandrakîrti, *Prasannapadâ*, pág. 46, líneas 10-11 (ed. P. L. Vaidya) (= pág. 120 ed. L. de la Vallée Poussin) y atribuida a Buda.

a Nâgârjuna (conservado en tres traducciones tibetanas y en una traducción china). Existe también la *Bhavasankrântitîkâ*, un Comentario a la *Bhavasankrânti* de Nâgârjuna, atribuido a Maitreya. Ver la Introducción de la *Bhavasankrântiparikathâ* en esta misma obra.

El *Bhavasankrântisûtra* contiene, tanto en su traducción tibetana como en sus tres versiones chinas, una parte en prosa y una parte en verso; la *Bhavasankrânti* de Nâgârjuna es un pequeño tratado en verso compuesto por 16, 19 ó 21 estrofas, según las recensiones. Estos dos textos tienen en común algunas de las estrofas.

¿Cómo se explicaría la presencia de estrofas comunes en el *Sûtra* y en el pequeño tratado de Nâgârjuna? Es muy difícil dar una respuesta a ciencia cierta a esta pregunta. Al respecto nos atrevemos a sugerir la siguiente hipótesis. Creemos que el *Sûtra* original estaba compuesto sólo por la parte en prosa, que trata de la transmigración o pasaje de una existencia a otra (con una breve referencia, al final, a la doctrina de la vaciedad). Existía así perfecta adecuación entre el tema y el título de la obra. Posteriormente a la parte en prosa le fueron agregadas las estrofas, que tratan de la "vaciedad" de todo, tesis principal de la escuela *Madhyamaka*; algunas de las estrofas fueron tomadas de la obra de Nâgârjuna. Este aditamento fue realizado por algún autor de la escuela *Madhyamaka* en su deseo de establecer una conexión más estrecha entre el *Sûtra* y su escuela, de la misma manera como otro autor de la misma escuela reemplazó el comienzo y el final propios del *Shâlistambasûtra* por un comienzo y un final que relacionaba ese *Sûtra* más estrechamente con su escuela. Ver la Introducción del *Shâlistambasûtra* en esta misma obra. La inclusión de las estrofas fue obviamente hecha antes del 500 d.C. (fecha en que se realiza la primera traducción china del *Sûtra*) y por lo tanto los autores chinos y tibetanos conocieron ya el *Sûtra* ampliado, tal como ha llegado hasta nosotros a través de sus traducciones.

Nuestra hipótesis explicaría no sólo el hecho de la inclusión de estrofas de Nâgârjuna en el *Sûtra*, sino también

la falta de conexión entre el tema tratado en la parte en prosa (la *sankrânti*, "pasaje", "transmigración") y el que tratan las estrofas (la *shûnyatâ*, "vaciedad").

Como analizamos en la Introducción de la *Bhavasankrântiparikathâ* de Nâgârjuna, incluida en este mismo libro, se puede sostener que la *Bhavasankrânti* de Nâgârjuna no contiene nada en sus estrofas que justifique su nombre, ya que el tema central es el de la vaciedad de todo, sin ninguna mención de la teoría de la *sankrânti*, y que fue el hecho de que las estrofas contenidas en el *Sûtra* aparecieran también en el *Shâstra* de Nâgârjuna, lo que habría llevado a denominar a esta última obra con el nombre del *Sûtra* que incluía esas estrofas.

Ubicación del Bhavasankrântisûtra dentro de la literatura budista

Los títulos de dos de las versiones chinas (*Taisho* 575 y 577 y el título chino consignado por *Tôhoku* 226 y *Catalogue* 892)[3] inducen a pensar que el *Sûtra* era considerado mahâyânista por los traductores chinos. El título de la versión tibetana [4] existente lo considera también un *Sûtra* del Mahâyâna. El diccionario sánscrito-tibetano del siglo IX, denominado *Mahâvyutpatti, sub* 1379, lo menciona como uno de los antiguos *Sûtras* de la literatura del Budismo Mahâyâna. Por último, autores mahâyânistas como Asanga (*Bodhisattvabhûmi*), Chandrakîrti (*Prasannapadâ* y *Madhyamakâvatâra*), Shântideva (*Shikshâsamucchaya*), Prajñâkaramati (*Pañjikâ*), Haribhadra (*Âloka*) y Shântarakshita (*Tattvasamgraha*) lo citan frecuentemente e *in extenso* en sus obras.

[3] *Taisho* 575: *Ta fang teng sieou to lo wang king. Taisho* 577: *Ta ch'eng lieou tchouan tchou yeou king. Tôhoku* 226 y *Catalogue* 892 en el título chino que presentan incluyen *Ta ch'eng* = *Mahâyâna*. (Transcripción china del *Hôbôgirin*).

[4] *Tôhoku* 226 = *Catalogue* 892: *Hphags-pa srid-pa hpho-ba shes-bya-ba theg-pa chen-pohi mdo.*

Tal como nos ha llegado el *Bhavasankrântisûtra* puede ser efectivamente considerado un *Sûtra* (independiente) del Budismo Mahâyâna y de aquellos susceptibles de ser elegidos preferentemente por la escuela *Madhyamaka*, ya que tanto en la prosa como especialmente en las estrofas aparece el tema de la vaciedad de todo, tema preponderante de dicha escuela.

Contenido doctrinario del Bhavasankrântisûtra

El texto tal como nos ha llegado a través de sus traducciones chinas y tibetana consta de dos partes bien netamente diferenciadas en lo que al contenido se refiere.

En la primera parte, en prosa, los temas tratados son, por un lado, la reaparición de las acciones en la mente en el momento de la muerte y, por otro lado, la transmigración o "pasaje" (*sankrânti*) de la existencia (*bhâva*), con una ligera referencia a la "vaciedad". De estos dos temas es el segundo el que da su título al *Sûtra*. En la segunda parte, en verso, el tema tratado es la teoría de la *shûnyatâ*, "vaciedad". Nos referiremos a cada uno de ellos a continuación.

La reaparición de las acciones en la mente en el momento de la muerte

La pregunta, que el rey Bimbisâra de Magadha le plantea a Buda y que da origen al diálogo, es la siguiente: ¿De qué manera las acciones realizadas por un hombre en el curso de su vida, y que desaparecen apenas son llevadas a cabo, se manifiestan en la mente en el momento de morir? Buda le contesta que esa reaparición tiene lugar de la misma manera como la idea de la hermosa mujer, con la cual un hombre soñó y que es completamente inexistente, reaparece en la mente del hombre cuando despierta. Buda

acepta, pues, la reaparición de las acciones en la mente en el momento de morir y presenta como explicación de su posibilidad el caso análogo de la rememoración de un sueño. Creemos que debemos relacionar esta creencia con la creencia de que en el momento de morir el hombre recuerda lo que ha hecho en el curso de su vida. Creemos también que la reaparición de las acciones en la mente en el momento de morir era una forma de explicar la influencia de las acciones realizadas en la vida actual sobre la vida siguiente, creencia similar a aquélla según la cual la última idea que un hombre tiene al morir condiciona su destino en la vida siguiente. Cf. *Bhagavad-Gîtâ* VIII, 5-13.

En estrecha conexión con este tema de la reaparición de las acciones se da el tema de la transmigración.

El mecanismo de la transmigración

Este tema constituye indudablemente el tema más interesante de este *Sûtra*. Exponemos a continuación con cierto detalle cómo se debe entender el mecanismo del pasaje de una existencia a otra de acuerdo con el *Bhavasankrântisûtra* y el *Shâlistambasûtra*, que representan la posición budista ortodoxa.

No existe ninguna entidad (alma, *pudgala*, espíritu, conciencia, *dharma*) que pase de una existencia a otra. Esta es la posición ortodoxa reconocida por la mayoría de las sectas budistas; sólo la secta de los *Vâtsîputrîyas* postuló la existencia de un *pudgala*, de una especie de *âtman* (alma), que pasaba de una existencia a otra. Esta tesis de los *pudgalavâdins* (sostenedores del *pudgala*) fue rechazada por las demás sectas budistas. Sobre los *Vâtsîputrîyas* ver los trabajos de C. Dragonetti, publicados en la Serie *Materiales para el estudio de la doctrina del* pudgala *de la secta* Vâtsîputrîya *del Budismo Hînayâna* del Centro de Investigaciones Filosóficas CIF, Buenos Aires.

"El río-de-la-conciencia (*vijñânasrotas*)" o sea la serie-

de-conciencias [5] que constituyen al individuo, no se detiene con la muerte, si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva "reencarnación". En este caso, una de esas conciencias viene a ser la *última* conciencia, no de toda la serie-de-conciencias, sino de un segmento de esa serie, que es concebido como una vida o una existencia; la conciencia que le sigue, ligada a la anterior por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie-de-conciencias, viene a ser la *primera* conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebida como una nueva vida o una nueva existencia. La cesación de la última conciencia y el surgimiento de la primera conciencia son simultáneos, como la subida y la bajada de los brazos de una balanza. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento.

La relación de la última conciencia de un segmento (existencia) de la serie-de-conciencias con la primera conciencia del segmento (existencia) siguiente de la serie-de-conciencias es la misma que existe en el curso de la vida, entre cualquier conciencia y la que le sigue, con las siguientes salvedades: para el caso del pasaje de un segmento (existencia) de la serie a otro, juntamente con la última conciencia se produce el comienzo del aniquilamiento del componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que concluye y, conjuntamente con la primera conciencia se produce el comienzo del surgimiento de un nuevo componente material (cuerpo) propio del segmento (exiscia) que se inicia. La primera conciencia y las que le siguen, ligadas a ella por la ley de la causalidad y pertenecientes a la misma serie-de-conociencias, no van acompañadas del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos (existencias) anteriores de esa misma serie-de-conciencias. Sólo hay una serie-de-conciencias que viene desde la eternidad y fluirá hasta que sea cortada gracias al aca-

[5] Desde el punto de vista del Budismo no existe una conciencia que se mantiene en el curso de la vida de un hombre; lo que existe es una-serie-de-conciencias que se siguen unas a otras ligadas entre sí por la ley de la causalidad.

tamiento de los principios budistas, pero el aniquilamiento de los componentes materiales propios de un segmento y otro de la serie y la desaparición del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos anteriores de esa serie-de-conciencias oculta la continuidad *ab aeterno* de la serie y hace creer en la existencia de individuos que surgen sin ninguna conexión con nadie en el pasado, sin ninguna conexión con nadie en el futuro. Este no fue el caso de Buda y de otros como él que, gracias a un poder de rememoración extraordinario, obtenido con su gran desarrollo espiritual, sabían con qué individuos del pasado estaban ligados, por pertenecer todos a una misma serie-de-conciencias, por ser todos ellos productos surgidos en el mismo terreno de una serie-de-conciencias —como en el curso de una misma existencia el anciano sabe con qué niño de sesenta u ochenta años antes él estaba ligado por pertenecer él y ese niño a una misma serie-de-conciencias.

Con respecto al problema del surgimiento del cuerpo este *Sûtra* sólo afirma que la primera conciencia surge encarnada en un nuevo cuerpo, que puede ser de dios, hombre, demonio o animal.

El *Shâlistambasûtra*, texto incluido también en este libro al cual remitimos, explica cómo tiene lugar el surgimiento del nuevo cuerpo. Este no es obra de un creador ni del azar ni surge de la nada. El nuevo cuerpo, su naturaleza y sus cualidades son producto de la conjunción de una serie de causas y condiciones necesarias para ello: unión del padre y de la madre, matriz apropiada, momento oportuno, elementos materiales, la propia primera conciencia, las anteriores existencias, etc. El nuevo cuerpo se produce y la conciencia surge encarnada en él, y no en otro, única y exclusivamente porque todos los factores enumerados así lo determinan. El surgimiento del nuevo cuerpo y la encarnación en él de la primera conciencia son un ejemplo más de la importancia de primer orden que tiene en el Budismo la noción de causalidad: "todo tiene causas", "todo produce efectos", "eliminada la causa, se eliminan sus efectos".

La vaciedad

Todas las cosas son inexistentes. Todas las cosas son sólo designaciones, nombres convencionalmente establecidos. Pero tanto las cosas como sus nombres son "vacíos", carentes de ser propio, inexistentes *in se et per se*. Las cosas son meros productos de la imaginación. Pero tanto las cosas como la imaginación que las crea son inexistentes en sí. Desde el punto de vista de la verdad relativa se da el conocimiento y lo cognoscible, pero en el plano de la verdad absoluta no existe ni el conocimiento ni su objeto. Para una exposición más amplia acerca de la concepción de la vaciedad de la escuela *Madhyamaka* remitimos a la Introducción del *Hastavâlanâmaprakarana* de Âryadeva, que se encuentra en la Segunda Parte de esta misma obra.

El presente trabajo

En el presente trabajo ofrecemos la traducción del texto tibetano del *Bhavasankrântisûtra*, realizada sobre la edición de N. Aiyaswami Sastri, señalada en la Sección *Ediciones y traducciones modernas del texto del Bhavasankrântisûtra* de esta misma Introducción. Los números ante cada párrafo corresponden a los de los párrafos de la mencionada edición.

Traducción

El Sûtra de la transmigración de la existencia

1. Hé aquí lo que yo he oído decir. En cierta ocasión el *bhagavant*[6] se encontraba en Râjagriha, en el Bosque

[6] Epíteto frecuente de Buda que significa: "afortunado", "ilustre", "sublime", "señor".

de Bambús, en el Lugar de los pájaros Kalandakas,[7] en compañía de un gran grupo de *bhikshus*,[8] doscientos cincuenta [8a] *bhikshus*, y de numerosos grandes *bodhisattvas*.[9] Entonces, el *bhagavant*, estando completamente rodeado por muchos cientos de miles de seguidores, mirándolos de frente, exponía la Doctrina y enseñaba en forma perfecta la vida religiosa (*brahmachârya*), hermosa en su comienzo, hermosa en su medio, hermosa en su fin, excelente en su sentido, excelente en su expresión, sin confusión, completa, completamente pura, enteramente purificada.

2. En aquel entonces Shrenaya Bimbisâra, el rey del país de Magadha, saliendo de la gran ciudad de Râjagriha con gran pompa real, con gran poder real, fue al Bosque de Bambús, a donde se encontraba el *bhagavant*. Y, una vez ahí, rindiéndole homenaje inclinando la cabeza ante los pies del *bhagavant*, haciendo el *pradakshina*[10] por tres veces, permaneció de pie a un lado. Y, estando de pie a un lado, Shrenaya Bimbisâra, el rey del país de Magadha le dijo así al *bhagavant*: "Oh *bhagavant*, ¿de qué manera las acciones una vez realizadas, habiendo desaparecido después de acumuladas,[11] desaparecidas durante largo tiem-

[7] De acuerdo con los textos pâlis el lugar se denominaba *Kalandakanivâpa*, se encontraba en Veluvana (Bosque de Bambús) cerca de la ciudad de Râjagâha (= sánscrito Râjagriha), y en él se daba regularmente de comer a las ardillas. Según las fuentes tibetanas el nombre es *Kalantaka* y sería el nombre de un pájaro.

[8] Monje budista.

[8a] Según el texto de la ed. *Sde-dge*: 1250.

[9] Los *bodhisattvas* son aquellos seres que han llegado al más alto grado de desarrollo en la disciplina intelectual y moral budista y están aptos para entrar en el *nirvâna* supremo y sin retorno, pero no entran en él para quedarse en el mundo con el fin de ayudar a los otros seres a alcanzar la Iluminación. Sobre el *bhodisattva* ver M. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, y L. de la Vallée Poussin, "Bodhisattva", en *ERE* II, págs. 739-753.

[10] Signo de respeto consistente en dar la vuelta alrededor de una persona, dándole siempre el lado derecho.

[11] Las acciones una vez realizadas desaparecen, terminan, pero dejan tras de sí consecuencias buenas o malas según ellas hayan sido desde el punto de vista moral. Esas consecuencias de la acción, esos frutos del acto, esos residuos, permanecen acumulados en forma la-

po, se manifiestan en la mente, estando cercano el momento de la muerte? Siendo todos los *samskâras* [12] vacíos, ¿de qué manera las acciones pasan sin destruirse?''

3. Habiendo hablado así Shrenaya Bimbisâra, el rey del país de Magadha, el *bhagavant* le dijo así: ''Oh gran rey, por ejemplo un hombre que duerme sueña que goza sobremanera con una hermosa mujer del lugar,[12a] y al despertar de aquel sueño, recuerda a aquella hermosa mujer del lugar —¿tú qué piensas, oh gran rey? ¿existe acaso aquella hermosa mujer del lugar vista en el sueño?''

4. (El rey) dijo: ''Oh *bhagavant*, ella no existe.''

5. El *bhagavant* dijo: ''Oh gran rey, ¿tú qué piensas?: ¿aquel hombre que desea ardientemente a la hermosa mujer del lugar vista en el sueño, es acaso sensato?''

6. (El rey) dijo: ''Oh *bhagavant*, él no lo es. Si se pregunta por qué no lo es, oh *bhagavant*, (se puede contestar: porque), la hermosa mujer del lugar vista en el sueño es totalmente inexistente y no puede ser percibida; y (sin embargo) él sigue pensando en gozar con ella; así aquel hombre, privado (de ella), tiene un destino de sufrimiento.''

7. El *bhagavant* dijo: ''Oh gran rey, igualmente el hombre del común, necio e ignorante, al ver con su ojo las formas, desea vehementemente las formas que resultan agradables a su mente; al desearlas vehementemente, se apega (a ellas); al apegarse, se apasiona (por ellas); al apasionarse, realiza con el cuerpo, la voz y la mente acciones nacidas de la pasión, nacidas de la aversión y nacidas de

---

tente, como potencialidades que se actualizan en el-momento-de-la-muerte-y-del-nuevo-nacimiento y en la nueva existencia.

[12] El término *samskâra* es de difícil traducción. Básicamente significa: 1. las actividades, procesos, operaciones mentales conscientes del individuo, especialmente las voliciones; 2. los residuos, los efectos diferidos, que dejan esas actividades y que dan lugar a una nueva vida, a una nueva conciencia alrededor de la cual se organiza un nuevo individuo. El término *karman* (lit. acto, acción) puede ser sinónimo de *samskâra* en sus dos acepciones. Dentro de la concepción de la escuela *Madhyamaka* los *samskâras*, como todo, son vacíos.

[12a] O bien: una cortesana.

la confusión mental. Aquellas acciones, una vez realizadas, desaparecen. Y, habiendo desaparecido, no se encuentran en el este ni se encuentran en el sur ni se encuentran en el oeste ni se encuentran en el norte ni se encuentran arriba ni se encuentran abajo ni se encuentran en ninguna otra dirección del espacio. Pero en cualquier otro tiempo, en el momento cercano al tiempo e instante de la muerte, al consumirse el *karman*[13] correspondiente (a la vida en curso), en el momento de la desaparición de la última conciencia, el *karman* surge en la mente como la hermosa mujer del lugar (en la mente) del hombre que despierta del sueño. Oh gran rey, así al desaparecer la última conciencia, la primera conciencia que forma parte del nacimiento surge —o bien en un dios o bien en un hombre o bien en un *asura*[13a] o bien en seres infernales o bien en animales o bien en los difuntos. Oh gran rey, inmediatamente después de desaparecer la primera conciencia, surge la corriente de la mente correspondiente a ella, en la cual se manifestará la experiencia de las consecuencias (de la acción).[14] Oh gran rey, entonces ningún *dharma*[15] pasa

[13] El término *karman* básicamente designa: 1. las acciones llevadas a cabo por el hombre; 2. las consecuencias o efectos diferidos de dichas acciones que dan origen a una nueva existencia y determinan el carácter de ésta; y 3. el destino del hombre en su nueva existencia. En este caso debemos tomarlo en el segundo significado anotado, es decir designa a las consecuencias de la acción, a la retribución de los actos, dogma esencial del Budismo. Cuando los efectos diferidos, que dieron lugar a la nueva existencia, se consumen, esa existencia termina. El texto indica a continuación que el hombre, al morir, recuerda las acciones realizadas (primer significado del término *karman*) aunque éstas hayan ya desaparecido. El texto seguidamente menciona los tipos de reencarnaciones que le pueden tocar al hombre: dios, hombre, *asura*, ser infernal, animal o difunto.

[13a] Enemigos de los dioses.

[14] Con la desaparición de la primera conciencia se inicia la serie de estados de conciencia propia del individuo que nace. En esa serie serán experimentados, vividos, los efectos diferidos de las acciones llevadas a cabo en la existencia anterior.

[15] La palabra *dharma*, entre sus múltiples sentidos, significa especialmente: 1. la Doctrina (de Buda) y 2. los factores o elementos de existencia, cuya reunión da lugar a todo lo que existe. Cuando

de este mundo al otro mundo, y sin embargo la muerte y el nacimiento se manifiestan. Oh gran rey, se llama 'muerte' a la desaparición de la última conciencia; se llama 'nacimiento' al surgimiento de la primera conciencia. Oh gran rey, en el momento de su desaparición la última conciencia no pasa a ningún lugar; en el momento de su surgimiento la primera conciencia que forma parte del nacimiento tampoco viene de ningún lugar. Si se pregunta ¿por qué?, (contesto:) en razón de su carencia de ser propio. Oh gran rey, la última conciencia es vacía de última conciencia, la muerte es vacía de muerte, la acción es vacía de acción, la primera conciencia es vacía de primera conciencia, el nacimiento es vacío de nacimiento, las acciones se manifiestan sin destruirse. Oh gran rey, inmediatamente después de desaparecer la primera conciencia que forma parte del nacimiento, sin solución de continuidad, surge la corriente de la mente en la cual se manifestará la experiencia de las consecuencias (de la acción)."

Así dijo el *bhagavant*. Después de haber hablado así el Bienencaminado, el Maestro dijo estas otras palabras:

8. Todas las cosas son sólo nombre,
se encuentran sólo en el pensamiento,
separado de la palabra
lo que ella designa no existe.

9. Cualquier *dharma* es designado
por cualquier nombre,[16]
pero en éste aquél no existe:
ésta es la esencia de los *dharmas*.

---

aparece en el presente *Sûtra* el término *dharma* debe ser tomado en su segundo sentido. Sobre este último significado del término *dharma*, ver F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los dharmas en el Budismo".

[16] Cualquier *dharma* puede ser designado por cualquier nombre, ya que no existe una relación esencial y permanente entre las palabras y las cosas que ellas designan por ser las palabras meras designaciones convencionales.

10. La esencia del nombre es vacía de nombre,[17]
el nombre en cuanto nombre no existe;
todos los *dharmas*, carentes de nombre,
han sido designados mediante nombres.[18]

11. Siendo todos los *dharmas* inexistentes,
surgen por entero de la imaginación;
la misma imaginación
por la cual ellos son imaginados como vacíos,
tampoco ella existe.

12. Lo que dice aquel que ve normalmente:
"el ojo ve la forma"[19] —
en este mundo dotado de falsas creencias
esto es llamado "la verdad de ocultamiento".[20]

13. Lo que el Guía[21] con razón ha enseñado:
"se ve gracias a un agregado"[22] —

[17] Es decir: carece de nombre, es por consiguiente inexpresable. Se podría también entender que la esencia del nombre es vacía (= carece) de esencia de nombre.

[18] A pesar de ser inexistentes los *dharmas* han sido designados por nombres convencionalmente elegidos.

[19] Es un error —sólo una verdad relativa o de ocultamiento— creer que "el ojo ve las formas", ya que lo único que tiene ante sí es un conjunto de *dharmas* (elementos constitutivos de lo existente) que capta erróneamente como algo único y sustancial.

[20] La escuela filosófica *Madhyamaka* del Budismo Mahâyâna niega la existencia verdadera de la realidad empírica en su totalidad. La realidad empírica es sólo una apariencia, un fenómeno que carece de existencia verdadera, semejante a un sueño, a un espejismo, a una creación mágica. La realidad empírica es denominada "realidad de envolvimiento" o "realidad de ocultamiento" (en sánscrito: *samvriti-satya*, en tibetano: *kun rdsob bden pa*), ya que de acuerdo con la concepción *mâdhyamika*, la realidad empírica envuelve o oculta la realidad verdadera. Ver en la Segunda Parte de esta obra la traducción del Tratado *Hastavâlanâmaprakarana* (estrofas y comentario) y, en especial, su Introducción.

[21] Buda.

[22] La visión tiene lugar gracias a la cooperación de una serie de factores como son el objeto visto, la luz, el ojo, la conciencia, etcétera y el objeto es un conglomerado de *dharmas*.

a aquello el Sabio lo ha llamado
"el terreno de acceso a la verdad suprema".[23]

14. El ojo no ve formas,
la mente no conoce *dharmas*;[24]
ésta es la verdad suprema
de la cual carece el mundo.[25]

15. Habiendo hablado así el *bhagavant*, Shrenaya Bimbisâra, el rey del país de Magadha y aquellos *bodhisattvas* y aquellos *bhikshus* y los dioses y los hombres y los *asuras* y el mundo junto con los músicos celestiales se regocijaron y alabaron mucho las palabras del *bhagavant*.

[23] La verdad suprema (en sánscrito: *paramârthasatya*, en tibetano: *don dam pahi bden pa*) es la verdadera manera de ser de la realidad empírica: la condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto. La realidad verdadera, que constituye la verdad suprema, es algo totalmente diferente de la realidad empírica, completamente al margen de la palabra y el pensamiento humanos, plenamente "heterogéneo". Para designarla se utilizan preferentemente los términos *shûnyatâ*, "vaciedad" y *shûnya*, "vacío", simples metáforas para señalar lo que queda a raíz de la abolición de la realidad empírica. La realidad verdadera está oculta o envuelta por la apariencia de ser algo unitario, permanente, macizo con que la realidad empírica se presenta ante la mente no ejercitada en el análisis *mâdhyamika*.

[24] En realidad no se da un *ojo* existente en sí y por sí, que vea *formas* existentes en sí y por sí, o una *mente*, existente en sí y por sí, que conozca las *creaciones mentales* (otro sentido de la palabra *dharma*) existentes en sí y por sí. Lo único que se da es un *ojo* y una *mente* condicionados, compuestos por múltiples elementos, irreales, que perciben *formas* y *dharmas* condicionados, compuestos, irreales.

[25] Según la lectura *hphrogs* del texto de G. Stramigioli. Sastri tiene *dpogs*.

SHÂLISTAMBASÛTRA:

EL SÛTRA DEL SHÂLISTAMBA

Introducción

Importancia del Shâlistambasûtra

El *Shâlistambasûtra* fue un *Sûtra* sumamente apreciado a juzgar por el número de traducciones que se conservan de él: una al tibetano (*Tôhoku* 210, *Catalogue* 876) realizada por autor desconocido, y cinco al chino, *Taisho* 708, 709, 710, 711 y 712, realizadas respectivamente por Chih Ch'ien (entre 220 y 253 d.C.), un autor anónimo (entre 317-420), Amoghavajra (723-774), Dânapâla ? (982-?) y un autor anónimo. Cf. *Hôbôgirin, Fascicule Annexe*, pág. 41. Se ve por las fechas consignadas que el *Shâlistambasûtra* fue uno de los primeros textos budistas traducidos del sánscrito al chino y tal circunstancia es de por sí un testimonio de la importancia que tuvo ese texto en el mundo budista.

El aprecio de que gozó el Shâlistambasûtra es también evidenciado por las frecuentes citas que de él hicieron autores importantes de la filosofía budista, como Chandrakîrti (*Prasannapadâ*), Prajñâkaramati (*Pañjikâ*), Shântideva (*Shikshâsamucchaya*) y Yashomitra (*Abhidarmakoshavyâkhyâ*), los cuales transcribieron en sus obras extensos pasajes del mismo.

El *Shâlistambasûtra* es también citado por autores hinduistas importantes, como Vachaspatimishra en su comen-

tario *Bhāmatî* de los *Vedântasûtras* y Mâdhava, en el capítulo relativo a la doctrina de Buda en su *Sarvadarshanasamgraha*, los cuales conocieron sobre todo la doctrina del *pratîtyasamutpâda* a través de sus enseñanzas.

El texto del Shâlistambasûtra

El texto original sánscrito del *Shâlistambasûtra* se ha perdido, pero la confrontación de los pasajes citados por los autores budistas con el texto tibetano permite concluir que en esas citas se ha conservado en su totalidad el texto sánscrito con excepción de unas pocas frases y palabras. L. de la Vallée Paussin, *Théorie des douze causes*, reunió esas citas a las que agregó también las consignadas por el autor del *Shuklavidarshanâ* (obra que contiene un resumen del *Shâlistambasûtra*) y retradujo del tibetano al sánscrito las frases y palabras que faltaban. Unos años después N. Aiyaswami Sastri, *Ârya-S'âlistamba-Sûtra*, que no conocía el trabajo de L. de la Vallée Poussin, reconstruyó de la misma manera el texto del *Shâlistambasûtra*, reuniendo las diversas citas y retraduciendo del tibetano al sánscrito frases y palabras que no se habían conservado en las citas. Las divergencias entre ambas reconstrucciones son pequeñas. La edición de L. de la Vallée Poussin es filológicamente más cuidada y mejor presentada que la de N. Aiyaswami Sastri, señalando con esmero el origen y extensión de las diversas citas con que se reconstruyó el texto original y las lagunas que se llenaron con retraducciones del tibetano al sánscrito. P. L. Vaidya, *Mahâyâna-sûtrasamgraha*, I, reeditó el texto de N. Aiyaswami Sastri, pero suprimiendo las indicaciones referentes a la procedencia de las citas y a las reconstrucciones a partir del tibetano. V. V. Gokhale, durante su estadía en Nepal (1948-1950), encontró un manuscrito conteniendo una obra en sánscrito que él denominó *Madhyamaka-Shâlistambasûtram*. Ha sido editado por P. L. Vaidya en su *Mahâyâna-sûtra-samgraha* I, ya señalado más arriba. Este texto contiene las líneas

1, pág. 4, a 1, pág. 19, del texto de N. Aiyaswami Sastri (o sea desde el párrafo que en nuestra traducción hemos denominado *¿Por qué es llamado "Surgimiento Condicionado"?* hasta el párrafo que hemos denominado *Características del Surgimiento Condicionado y efectos de su conocimiento* incluido también pero en forma incompleta). Es evidente, pues, que este texto contiene todos los párrafos relativos al *pratîtyasamutpâda* propiamente dicho. A dichos párrafos el autor agregó una estrofa introductoria dedicada a las *Mûlamadhyamakakârikâs* de Nâgârjuna y una parte final que contiene un comentario a la estrofa 1 de esta obra de Nâgârjuna.

Contenido doctrinario del Shâlistambasûtra

El *Shâlistambasûtra* es un diálogo entre el *bodhisattva* Maitreya y Shâriputra, el discípulo de Buda. Su tema es el *pratîtyasamutpâda* o Surgimiento Condicionado, doctrina básica del Budismo. Originariamente, en el Budismo primitivo, el *pratîtyasamutpâda* era simplemente una fórmula usualmente de 12 miembros cuyo encadenamiento causal explicaba el origen del nacimiento y de los sufrimientos inherentes al destino humano. Posteriormente, especialmente en el Budismo Mahâyâna, el término *pratîtyasamutpâda* pasó a designar principalmente la condicionalidad que caracteriza a toda la realidad empírica. La cadena de los 12 miembros es sólo un caso o ejemplo de esa condicionalidad.

En los primeros párrafos (págs. 44-46) del presente *Sûtra* el término *pratîtyasamutpâda* señala la cadena causal de 12 miembros, explicativa del nacimiento y del dolor, pero luego en los párrafos siguientes (págs. 48-53) amplía el ámbito de su significado pasando a indicar los diversos tipos de relación causal que se dan en la realidad y explican el surgimiento de las múltiples manifestaciones de esta última. Este *Sûtra* (pág. 48) señala que la causalidad puede ser de dos tipos: relación causal (propiamente dicha) y relación condicional, pudiendo cada una de éstas ser

a su vez externa o relativa al individuo. El texto indica como casos de relación causal externa el surgimiento del fruto a partir de la semilla (pág. 48) y de relación condicional externa el surgimiento de la semilla cuando se da el conjunto de las condiciones determinantes necesarias para ello que el texto enumera (págs. 48-50); y como casos de relación causal relativa al individuo el surgimiento de la vejez y de la muerte a partir de la ignorancia (pág. 51) y de relación condicional relativa al individuo el surgimiento del cuerpo (págs. 51-53), de la individualidad (págs. 57-58) y del conocimiento visual (págs. 58-59) cuando se da el conjunto de las condiciones determinantes necesarias en cada uno de esos casos que el texto enumera.

El texto describe mediante calificativos negativos y contradictorios entre sí al *pratîtyasamutpâda* (págs. 46, 50, 56, 57, 60, 61), a los elementos (tierra, agua, fuego, viento, espacio y conciencia) (pág. 53) y a los *dharmas* (factores de existencia) (pág. 58); entre las características que les atribuye cabe destacar los calificativos de "semejantes al espacio" (es decir vacíos) y "teniendo su naturaleza propia la característica de la ilusión", utilizados con respecto a los *dharmas* (pág. 58) y de "vacío" utilizado con respecto al *pratîtyasamutpâda* (pág. 61).

La doctrina de la transmigración que este *Sûtra* expone en sus últimos párrafos (págs. 59-60) es la misma que la que aparece en el *Bhavasankrântisûtra*. Remitimos a nuestro estudio de este último *Sûtra*, publicado en esta misma obra. Bástenos ahora decir que la doctrina expuesta por el *Shâlistambasûtra* es la doctrina ortodoxa aceptada por todas las sectas del Budismo, con excepción de la de los *Vâtsîputrîyas*.

Ubicación del Shâlistambasûtra dentro de la literatura budista

La concepción del *pratîtyasamutpâda* no simplemente como la cadena causal explicativa del surgimiento de la

vejez y de la muerte sino fundamentalmente como designación de la causalidad en sí, las formas descriptivas utilizadas en relación al *pratîtyasamutpâda*, a los elementos y a los *dharmas* y algunos de los calificativos que se les aplican, creemos, alejan a este *Sûtra* de las posiciones hînayânistas y autorizan a considerarlo ya como uno de los *Sûtras* del Mahâyâna.

Confirman esta conclusión la gran predilección que sintieron por este *Sûtra* autores del Mahâyâna, a cuyas citas debemos su conservación y también el hecho de que la traducción tibetana y tres de las traducciones chinas conservadas denominan a este *Sûtra* como "*Sûtra* del Mahâyâna".[1]

Por las frecuentes citas de Chandrakîrti, Prajñâkaramati y Shântideva, autores de la escuela mahâyânista *Madhyamaka*, se ve que este *Sûtra* era uno de los *Sûtras* más estimados por esta escuela. E indudablemente no hay nada en él que no condiga con las doctrinas *mâdhyamikas* y, además, contiene muchas ideas a las cuales los *mâdhyamikas* no podían dejar de dar su aprobación, en especial la calificación de "vacíos" a que el *Sûtra* recurre varias veces con relación al *pratîtyasamutpâda* y a los *dharmas*. El hecho de que la teoría del *pratîtyasamutpâda* sea el tema central de este *Sûtra* no constituye un obstáculo para la aproximación doctrinaria de este *Sûtra* a las teorías de la escuela *Madhyamaka*, antes bien ese hecho contribuirá sin duda a atraer la predilección de los autores del *Madhyamaka* por él. En la escuela *Madhyamaka* el *pratîtyasamutpâda* es, en efecto, el punto de partida, la fundamentación de la doctrina de la ausencia de sustancias en la realidad empírica, la ley que rige todas las manifestaciones de esa realidad; y el *pratîtyasamutpâda* es equiparado a la *shûnyatâ*, la "va-

[1] *Tôhoku* 210 y *Catalogue* 876: *Hphags-pa sâ-luhi ljan-pa shes bya-ba theg-pa chen-pohi mdo* (*theg-pa chen-po* = *Mahâyâna*). *Taisho* 710: *Ts'eu che p'ou sa so chouo ta tch'eng yuan cheng tao kan yu king. Taisho* 711: *Ta tch'eng chö li so tan mo king. Taisho* 712: *Ta tch'eng tao kan king.* (*Ta tch'eng* = *Mahâyâna*). (Transcripción china del *Hôbôgirin.*)

ciedad", la realidad verdadera. Ver en la Segunda Parte de esta obra la Introducción del *Hastavâlanâmaprakarana.*

Cronológicamente, dentro de los *Sûtras* mahâyânistas, este *Sûtra* se ubicaría entre los primeros *Sûtras* teniendo en cuenta que la antigüedad de las traducciones chinas se remonta a la primera mitad del siglo III d.C., lo que obliga a colocar el original sánscrito traducido un buen número de años antes.

Además, el *Shâlistambasûtra* ocuparía un lugar entre los *Sûtras* llamados independientes. Ver, sobre la clasificación de los *Sûtras* del Mahâyâna, la Introducción General y la Introducción del *Bhavasankrântisûtra* en esta misma obra.

Las razones antes expuestas que llevan a considerar al *Shâlistambasûtra* un *Sûtra* del Mahâyâna nos hacen difícil comprender cuál es el motivo por el cual L. de la Vallée Poussin, *ob. cit.*, pág. 69, afirma que "no se encuentra nada en él que sea del gran vehículo".

El presente trabajo

En el presente trabajo ofrecemos la traducción del texto sánscrito *Shâlistambasûtra*, realizada sobre la edición del texto sánscrito reconstruido de N. Aiyaswami Sastri mencionada en la Sección *El texto del Shâlistambasûtra.* Dada la naturaleza de este trabajo no hemos indicado la procedencia de los diferentes párrafos del *Sûtra.* Para tal efecto remitimos en especial a la obra de L. de la Vallée Poussin señalada en la misma Sección arriba indicada de esta Introducción y también a la de N. Aiyaswami Sastri.

Esta traducción del sánscrito al castellano del *Shâlistambasûtra* que hoy ofrecemos es la primera traducción que existe en lengua moderna occidental de este importante *Sûtra.* Contiene sólo breves y pocas notas. Para los términos técnicos que en ella aparecen remitimos a las distintas secciones de la Introducción de la obra de C. Dragonetti, *Dhammapada, El camino del dharma.*

Está de más indicar que para todo lo referente a la doctrina del *pratîtyasamutpâda* es necesario consultar las obras clásicas de L. de la Vallée Poussin, ya citada, y de P. Oltramare, *La Formule Bouddhique de douze causes*. Ver también A. Ch. Banerjee, "Pratîtyasamutpâda"; H. Chaterjee, "A critical study of the theory of Pratîtya Samutpâda"; N. Dutt, "The place of the Âryasatyas and Pratîtyasamutpâda"; B. C. Law, "Formulation of Pratîtyasamutpâda"; Nyânatiloka, "Dependent Origination"; Nathmal Tatia, "Paticcasamuppâda"; L. de la Vallée Poussin, "Deux notes sur le Pratîtyasamutpâda"; S. Ch. Vidyâbhûsana, "Pratîtya-Samutpâda or dependent origination".

Traducción

El Sûtra del Shâlistamba[2]

(Pág. 1) He aquí lo que he oído. En cierta ocasión el *bhagavant*[3] vivía en Râjagriha, en Gridhrakûta, con un gran grupo de *bhikshus*,[4] con mil doscientos cincuenta *bhikshus*, y con numerosos grandes *bodhisattvas*,[5] Entonces el venerable Shâriputra[6] se dirigió a donde se encontraba la terraza del gran *bodhisattva* Maitreya.[7] Y, una vez ahí, intercambiando numerosas palabras cordiales, ambos se sentaron sobre una roca.

Entonces el venerable Shâriputra le dijo al gran *bodhisattva* Maitreya: "Oh Maestro, hoy, contemplando aquel *shâlistamba*, el *bhagavant* les dijo a los *bhikshus* este *Sûtra*:

[2] Nombre de un arbusto que produce granos de arroz o similares al arroz.

[3] Cf. nota 6 del *Bhavasankrântisûtra*.

[4] Cf. nota 8 del *Bhavasankrântisûtra*.

[5] Cf. nota 9 del *Bhavasankrântisûtra*.

[6] Discípulo importante de Buda. Sobre Shâriputra ver A. Migot, *Un grand disciple du Bouddha: Sariputra*.

[7] *Bodhisattva* importante del panteón budista.

'Oh *bhikshus*, aquel que ve el Surgimiento Condicionado (*pratîtyasamutpâda*), ve la Doctrina (*dharma*); aquel que ve la Doctrina, ve a Buda'. Habiendo dicho así, el *bhagavant*, permaneció en silencio. Oh Maitreya (pág. 2) ¿cuál es el sentido profundo del *Sûtra* dicho por el Bienencaminado? ¿qué es el Surgimiento Condicionado? ¿qué es la Doctrina? ¿qué es Buda? ¿viendo cómo el Surgimiento Condicionado, uno ve la Doctrina? ¿viendo cómo la Doctrina, uno ve a Buda?''

Cuando él habló así, el gran *bodhisattva* Maitreya le dijo esto al venerable hijo de Shâradvatî:

El Surgimiento Condicionado

''Señor Shâriputra, con respecto a lo que ha dicho el *bhagavant*, Señor de la Doctrina, omnisciente: 'Oh *bhikshus*, aquel que ve el Surgimiento Condicionado, ve la Doctrina; aquel que ve la Doctrina, ve a Buda' —¿qué es el Surgimiento Condicionado? El Surgimiento Condicionado es como sigue: existiendo esto, se produce aquello; con el surgimiento de esto, surge aquello. Así los residuos kármicos (*samskâras*) [8] se producen teniendo como condición determinante (*pratyaya*) a la ignorancia (*avidyâ*); [9] la conciencia (*vijñâna*) se produce teniendo como condición determinante a los residuos kármicos; el nombre y la forma (*nâmarûpa*) [10] se producen teniendo como condición determinante a la conciencia; los seis dominios (*shadâyatana*) [11] se producen teniendo como condición determinante

[8] Cf. nota 12 del *Bhavasankrântisûtra*. El *Shâlistambasûtra* un poco más adelante señala que la pasión, el odio y la confusión mental constituyen los *samskâras*.

[9] Ignorancia de la doctrina de Buda.

[10] *Nombre y forma*: expresión que indica la individualidad, la unidad psicofísica que es el hombre. Ver notas 25 y 26 de este mismo texto.

[11] *Los seis dominios* (*âyatana*). Como término técnico budista *âyatana* es un sustantivo colectivo que designa determinados *dharmas* importantes en el análisis del hombre: los seis órganos de los senti-

al nombre y a la forma; al contacto (*sparsha*) [12] se produce teniendo como condición determinante a los seis dominios; la sensación (*vedanâ*) se produce teniendo como condición determinante el contacto; el deseo (*trishnâ*) se produce teniendo como condición determinante a la sensación; el apego (*upâdâna*) se produce teniendo como condición determinante al deseo; la existencia (*bhava*) [13] se produce teniendo como condición determinante al apego; el nacimiento (*jâti*) se produce teniendo como condición determinante a la existencia; la vejez y la muerte, la pena, el lamento, el sufrimiento, el desagrado y la inquietud (*jarâmaranashoka-paridevaduhkhadaurmanasya-upâyâsa*) se producen teniendo como condición determinante al nacimiento. Así se produce el surgimiento de todo este gran cúmulo de sufrimientos. Con la cesación (*nirodha*) de la ignorancia (pág. 3) se da la cesación de los residuos kármicos; con la cesación de los residuos kármicos se da la cesación de la conciencia; con la cesación de la conciencia se da la cesación del nombre y de la forma; con la cesación del nombre y de la forma se da la cesación de los seis dominios; con la cesación de los seis dominios se da la cesación del contacto; con la cesación del contacto se da la cesación de la sensación; con la cesación de la sensación se da la cesación del deseo; con la cesación del deseo se da la cesación del apego; con la cesación del apego se da la cesación de la existencia; con la cesación de la existencia se da la cesación del nacimiento; con la cesación del nacimiento cesan la vejez y la muerte, la pena, el lamento, el sufrimiento, el desagrado y la in-

---

dos (ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo, mente) (= *âyatanas* internos) y los seis objetos de los sentidos (forma, sonido, olor, gusto, objeto tangible, objeto cognoscible) (= *âyatanas* externos).

[12] *Contacto*: con este término se alude al contacto de los sentidos (incluida la mente) con sus respectivos objetos, siendo las ideas el objeto del sentido mente.

[13] *Existencia*: de acuerdo con la concepción india la existencia empírica se presenta ineludiblemente bajo la forma de reencarnaciones.

quietud. Así se produce la cesación de todo este gran cúmulo de sufrimientos. Esto es llamado por el *bhagavant* "Surgimiento Condicionado".

La Doctrina

¿Qué es la Doctrina? Es el Noble Octuple Camino, a saber: la correcta opinión, el correcto pensamiento, la correcta palabra, la correcta acción, la correcta forma de vida, el correcto esfuerzo, la correcta atención (*smriti*), la correcta concentración de la mente. Esto es llamado por el *bhagavant* "el Noble Octuple Camino", "la Doctrina", unificada en la obtención del fruto, el *nirvâna*.

Buda

¿Qué es Buda, el *bhagavant*? Aquel que es llamado "Buda" (*buddha*) en razón del conocimiento (*avabodha*) que tiene de todos los *dharmas*;[14] aquél, teniendo como ojo la noble sabiduría (*prajñâ*) y dotado del cuerpo de la Doctrina (*dharmakâya*), ve los *dharmas* buenos y malos.

Características del Surgimiento Condicionado

¿Cómo ve el Surgimiento Condicionado? El *bhagavant* ha dicho: "Aquel que ve el Surgimiento Condicionado como eterno, sin vida, carente de vida, completamente inalterable, no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto, sin obstáculo, sin fundamento, calmo, sin temor, ineliminable, imperecedero, teniendo como ser propio la no-cesación, aquél ve la Doctrina".

[14] Ver nota 15 del *Bhavasankrântisûtra*.

Características de la Doctrina

Y aquel que ve así la Doctrina, como eterna, sin vida, carente de vida, completamente inalterable, no nacida, no devenida, no hecha, no compuesta, sin obstáculo, sin fundamento, calma, sin temor, ineliminable, imperecedera, teniendo como ser propio la no-cesación, aquél ve a Buda, cuyo cuerpo está constituido por la Doctrina insuperable, (pág. 4) en el momento de la comprensión de la noble Doctrina, sólo con la obtención del correcto conocimiento.

¿Por qué es llamado "Surgimiento Condicionado"?

¿Por qué es llamado "Surgimiento Condicionado"? Es con causas (*hetu*), con condiciones determinantes, no sin causas, no sin condiciones determinantes. Por esta razón es llamado "Surgimiento Condicionado". El *bhagavant* ha dicho concisamente la característica del Surgimiento Condicionado. "Es el fruto del hecho de tener algo como condición determinante. Con surgimiento o sin surgimiento de *tathâgatas* [15] permanece la esencia de los *dharmas*,[16] así hasta: [17] esa esencia es la estabilidad de los *dharmas*, la necesidad de los *dharmas*, la igualdad del Surgimiento Condicionado, la 'así-dad' [18] (*tathatâ*), la invariable 'así-dad', la no-diferente 'así-dad', la realidad (*bhûtatâ*), la verdad (*satyatâ*), la invariabilidad, la inalterabilidad."

[15] Término que designa a los Budas.

[16] La manera de ser, la naturaleza de los *dharmas*, es un hecho que no depende de los Budas.

[17] "Así hasta": expresión usual con la que el texto resume una larga enumeración sobreentendiendo los términos intermedios.

[18] La "así-dad": el hecho de ser así, de ser tales como son y no de otra manera, es decir su naturaleza propia, cuya invariabilidad e independencia son puestas de relieve por las líneas que siguen.

Causas y clases de Surgimiento Condicionado

Ahora bien, además, este Surgimiento Condicionado surge de dos causas (*kârana*). ¿De cuáles dos? De la relación causal (*hetu*) y de la relación condicional. Además se debe considerar que es de dos clases, externo y relativo al individuo.

Relación causal del Surgimiento Condicionado externo

¿Cuál es la relación causal del Surgimiento Condicionado externo? Esta: de la semilla, el brote; del brote, la hoja; de la hoja, el nudo; del nudo, el tallo; del tallo, el vástago; del vástago, la yema; de la yema, la espiga; de la espiga, la flor; de la flor, el fruto.[19] No dándose la semilla, no se produce el brote; así hasta: no dándose la flor, no se produce el fruto. Pero dándose la semilla, se da la producción del brote; así hasta: dándose la flor se da la producción del fruto. Entonces la semilla no piensa: "yo produzco el brote"; tampoco el brote piensa: "yo soy producido por la semilla'; (pág. 5) así hasta: la flor no piensa: "yo produzco el fruto", ni tampoco el fruto piensa: "yo soy producido por la flor". Y a su vez: dándose la semilla, se da la producción del brote, su manifestación; así hasta: dándose la flor, se da la producción del fruto, su manifestación. Así se debe considerar la relación causal del Surgimiento Condicionado externo.

Relación condicional del Surgimiento Condicionado externo

¿Cómo se debe considerar (que se produce) la relación condicional del Surgimiento Condicionado externo? Con la conjunción de los seis elementos (*dhâtu*). ¿Con la conjunción de cuáles seis elementos? Se debe considerar (que) la relación condicional del Surgimiento Condicionado externo

[19] La serie genética que presenta el texto es un ejemplo de las series causales en que la realidad empírica se descompone.

(se produce) con la conjunción de los elementos tierra, agua, fuego, viento, espacio y tiempo (*ritu*).[20] El elemento tierra hace la función de receptáculo de la semilla. El elemento agua humedece la semilla. El elemento fuego hace madurar la semilla. El elemento viento hace desarrollar la semilla. El elemento espacio hace la función de no obstrucción de la semilla. Y el tiempo hace la función de transformación de la semilla. No existiendo estas condiciones, no se da la producción del brote a partir de la semilla. Cuando el elemento exterior tierra no se encuentra en forma deficiente y asimismo cuando los elementos agua, fuego, viento, espacio y tiempo no se encuentran en forma deficiente, entonces, con la conjunción de todos, la semilla cesa de existir e inmediatamente se da la producción del brote. Entonces el elemento tierra no piensa: "yo hago la función de receptáculo de la semilla"; el elemento agua no piensa: "yo humedezco la semilla"; el elemento fuego no piensa: "yo hago madurar la semilla"; el elemento viento no piensa: "yo hago desarrollar la semilla"; el elemento espacio no piensa: "yo hago la función de no obstrucción de la semilla"; el elemento tiempo no piensa: "yo hago la función de transformación de la semilla"; la semilla tampoco piensa: "yo produzco el brote";[21] el brote (pág. 6) tampoco piensa: "yo soy producido por aquellas condiciones". Y a su vez, existiendo estas condiciones, la semilla cesa de existir e inmediatamente se da la producción del brote; así hasta: existiendo la flor, se da la producción del fruto. Y aquel brote no es hecho por sí mismo, no es hecho por otro, no es hecho por ambos, no es hecho por un Señor (*Îshvara*), no es una transformación debida al tiempo (*kâla*); no es producida por una materia primordial (*prakriti*) ni tampoco depende de una sola causa ni tampoco surge sin causa.[22] Y a su

[20] *Ritu*: literalmente "estación", "momento determinado".

[21] Leemos *ankura* en lugar de *bîja*, que no da sentido.

[22] La realidad empírica es un resultado de la conjunción de innumerables *dharmas* sometidos a la ley de la causalidad. El surgimiento del brote es un ejemplo del surgimiento de todo lo que compone la realidad empírica.

vez con la conjunción de los elementos tierra, agua, fuego, viento, espacio y tiempo, la semilla cesa de existir e inmediatamente se da la producción del brote. Así se debe considerar (que se produce) la relación condicional del Surgimiento Condicionado externo.

Las cinco características del Surgimiento Condicionado externo

Se debe considerar (que) el Surgimiento Condicionado externo (se distingue) por cinco características. ¿Cuáles cinco? (Se le debe considerar) como no-eterno, como no-destrucción, como no-pasaje (*samkrânti*), como la producción de un gran fruto a partir de una causa pequeña y como relación de similitud. ¿Por qué (se le debe considerar) "como no-eterno"? Por el hecho de que una cosa es el brote y otra la semilla, pero lo que es la semilla eso no es el brote ni el brote surge de la semilla destruida ni tampoco de la semilla no destruida: la semilla cesa e inmediatamente entonces surge el brote. Por esta razón (se le debe considerar) "como no-eterno". ¿Por qué "como no-destrucción"? El brote no proviene de una semilla previamente destruida ni tampoco de la semilla no destruida: la semilla es destruida y en aquel preciso momento surge el brote, como la subida y bajada de los brazos de una balanza. De ahí que (se le debe considerar) "como no-destrucción". ¿Por qué "como no-pasaje"? El brote no es similar a la semilla. De ahí que (se le debe considerar) "como no-pasaje". ¿Por qué "como la producción de un gran fruto a partir de una causa pequeña"? (Pág. 7) Se siembra una semilla pequeña y ella produce un gran fruto. De ahí que (se le debe considerar) "como la producción de un gran fruto a partir de una causa pequeña". ¿Por qué "como relación de similitud"? Como es la semilla que se siembra, así es el fruto que ella produce. De ahí que (se le debe considerar) "como relación de similitud". Así se debe considerar (que) el Surgimiento Condicionado externo (se distingue) por cinco características.

Causas del Surgimiento Condicionado relativo al individuo

El Surgimiento Condicionado relativo al individuo surge de dos causas. ¿De cuáles dos? De la relación causal y de la relación condicional.

Relación causal del Surgimiento Condicionado relativo al individuo

¿Cuál es la relación causal del Surgimiento Condicionado relativo al individuo? Esta: los residuos kármicos se producen teniendo como condición determinante a la ignorancia; así hasta: la vejez y la muerte se producen teniendo como condición determinante el nacimiento. Si la ignorancia no existiera, tampoco los residuos kármicos serían conocidos; así hasta: si el nacimiento no existiera, la vejez y la muerte no serían conocidas. Pero, existiendo la ignorancia, se da la producción de los residuos kármicos; así hasta: existiendo el nacimiento, se da la producción de la vejez y la muerte. Entonees la ignorancia no piensa: "yo produzco los residuos kármicos'; tampoco los residuos kármicos piensan: "nosotros somos producidos por la ignorancia"; así hasta: el nacimiento no piensa: "yo produzco la vejez y la muerte"; tampoco la vejez y la muerte piensan: "nosotras somos producidos por el nacimiento". Pero, existiendo la ignorancia se da la producción de los residuos kármicos, (pág. 8) su manifestación; así hasta: existiendo el nacimiento, se da la producción de la vejez y la muerte, su manifestación. Así se debe considerar la relación causal del Surgimiento Condicionado relativo al individuo.

Relación condicional del Surgimiento Condicionado relativo al individuo

¿Cómo se debe considerar (que se produce) la relación condicional del Surgimiento Condicionado relativo al indi-

viduo? Con la conjunción de los seis elementos. ¿Con la conjunción de cuáles seis elementos? Se debe considerar (que) la relación condicional del Surgimiento Condicionado interno (se produce) con la conjunción de los elementos tierra, agua, fuego, viento, espacio, conciencia. ¿Cuál es el elemento tierra del Surgimiento Condicionado interno? Aquel que con la compactidad produce la dureza del cuerpo, aquél es llamado "el elemento tierra". Aquel que hace la función de cohesionar al cuerpo, aquél es llamado "el elemento agua". Aquel que hace digerir lo comido, lo bebido, lo masticado por el cuerpo, aquél es llamado "el elemento fuego". Aquel que hace la función de inspirar y espirar del cuerpo, aquél es llamado "el elemento viento". Aquel que produce la vaciedad del interior del cuerpo, aquél es llamado "el elemento espacio". Aquel que, mediante el haz de cañas,[23] produce aquel brote que es el nombre y la forma del cuerpo, la conciencia de la mente provista de impurezas (*âshrava*) y unida con el conjunto de las cinco conciencias,[24] aquél es llamado "el elemento conciencia" (*vijñâna*). No existiendo estas condiciones, no se da el surgimiento del cuerpo. Cuando el elemento interno tierra no se encuentra en forma deficiente, y asimismo cuando los elementos agua, fuego, viento, espacio y conciencia no se encuentran en forma deficiente, entonces con la conjunción de todos ellos se da la producción del cuerpo. Entonces el elemento tierra no piensa: "yo con la compactidad produzco la dureza del cuerpo"; el elemento agua no piensa: "yo hago la función de cohesionar al cuerpo" (pág. 9); el elemento fuego no piensa: "yo hago digerir lo comido, lo bebido, la masticado por el cuerpo"; el elemento viento

[23] Probable referencia a la red de arterias y venas a través de las cuales "circula" la conciencia.

[24] La conciencia de cada uno de los restantes sentidos. Recordemos que para la psicología india existen seis sentidos, ya que se incluye a la mente como sexto sentido. El objeto del sentido mente está constituido por las representaciones, ideas, etc. Debemos entender las palabras: *"la conciencia de la mente provista de impurezas y unida con el conjunto de las cinco conciencias"* como una aposición o aclaración de *aquel que produce*, etcétera.

no piensa: "yo hago la función de inspirar y espirar del cuerpo"; el elemento espacio no piensa: "yo produzco la vaciedad del interior del cuerpo"; el elemento conciencia no piensa: "yo produzco el nombre y la forma del cuerpo"; y el cuerpo tampoco piensa: "yo he sido procreado gracias a aquellas condiciones". Pero, existiendo aquellas condiciones, se da el surgimiento del cuerpo.

Definición negativa de los elementos

El elemento tierra no es sustancia (*âtman*) ni ser ni ser vivo ni creatura ni hombre ni humano ni mujer ni varón ni hermafrodita ni yo ni mío ni de ningún otro. De la misma manera el elemento agua, el elemento fuego, el elemento viento, el elemento espacio, el elemento conciencia no son sustancias ni seres ni seres vivos ni creaturas ni hombres ni humanos ni mujeres ni varones ni hermafroditas ni yos ni míos ni de ningún otro.

Definiciones de la ignorancia, etcétera

¿Qué es la ignorancia? La creencia de que aquellos seis elementos son uno, la creencia de que son masa, la creencia de que son permanentes, la creenia de que son firmes, la creencia de que son eternos, la creencia de que son placenteros, la creencia de que son sustancias, la creencia de que son seres, seres vivos, creaturas, hombres, individuos (*pudgala*), la creencia de que son hombres, humanos, la creencia de que son yos, míos —el variado no-conocimiento (*ajñâna*) del indicado tenor es llamado "ignorancia". Existiendo la ignorancia así, se producen la pasión (*râga*), la aversión (*dvesha*) (pág. 10) y la confusión mental (*moha*) con respecto a los objetos. Se llaman "*samskâras*" condicionados por la ignorancia a la pasión, la aversión y la confusión mental con respecto a los objetos. La conciencia es el conocimiento (*prativijñapti*) de las cosas. El nombre (*nâman*) son los

cuatro *skandhas*,[25] denominados sustrato, incluyendo a la conciencia y excluyendo a la forma (*rûpa*).[26] Forma (*rûpa*) son los cuatro grandes elementos (*mahâbhûta*) y la forma que depende de ellos. Aquel nombre y aquella forma reunidos en uno constituyen el nombre y la forma. Los seis dominios son los sentidos (*indriya*) conectados con el nombre y la forma. El contacto es el encuentro de tres factores de existencia (*dharma*).[27] La sensación es la experiencia del contacto. El deseo es el aferrarse a la sensación. El apego es la amplificación del deseo. La existencia es la acción (*karman*) que surge del apego y que genera la reexistencia. El nacimiento es la manifestación de *skandhas* causada por la existencia. La vejez es la maduración de los *skandhas* de aquel que ha nacido. La muerte es la destrucción del *skandha* decrépito. La pena es la tortura interior del que muere, está confundido y tiene un intenso apego. El lamento es el gemido surgido de la pena. El sufrimiento es la experiencia displacentera unida al conjunto de las cinco conciencias. El desagrado es el sufrimiento mental unido a una preocupación. Y las inquietudes (*upâyâsa*) son todas las subperturbaciones (*upaklesha*) similares a las anteriores.

Otras definiciones de la ignorancia, etcétera

(Pág. 11) (Se utiliza) "la ignorancia" en el sentido de gran oscuridad; "los residuos kármicos" en el sentido de

[25] Los *skandhas* son las cinco clases de *dharmas* (o factores de existencia) cuya reunión da origen a un hombre. Ellos son: la sensación, la percepción, la volición, la conciencia y la materia (cuerpo). El texto opone los cuatro primeros *skandhas*, agrupados bajo la denominación de "nombre", al último, el *rûpa* o cuerpo.

[26] *Rûpa* es propiamente la apariencia externa (forma, color) bajo la cual las cosas se presentan ante la vista. También por extensión designa la materia y, tratándose del hombre, su cuerpo.

[27] Los tres *dharmas* a que se refiere el texto son la conciencia, el sentido y el objeto correspondiente.

abhisamskâra;[28] "la conciencia" en el sentido de dar a conocer; "el nombre y la forma" en el sentido de soporte recíproco; "los seis dominios" en el sentido del lugar de recolección; "el contacto" en el sentido de tocar; "la sensación" en el sentido de experiencia; "el deseo" en el sentido de apetencia; "el apego" en el sentido de apego; "la existencia" en el sentido de producción de reexistencias; "el nacimiento" en el sentido de manifestación de los *skandhas*; "la vejez" en el sentido de maduración de los *skandhas*; "la muerte" en el sentido de destrucción; "la pena" en el sentido de pesadumbre; "el lamento" en el sentido de lamentación con la palabra; "el sufrimiento" en el sentido de dolor corporal; "el desagrado" en el sentido de dolor mental; "las inquietudes" en el sentido de subperturbaciones.

Indicaciones complementarias sobre la ignorancia, etcétera

Además, la no-captación (*apratipatti*) de la realidad (*tattva*), la captación falsa, el no-conocimiento, es la ignorancia. Existiendo la ignorancia así, se producen residuos kármicos de tres clases: asociados al mérito (*punya*), asociados al demérito (*apunya*), asociados a la indiferencia moral (*âneñjya*). La conciencia asociada al mérito es propia de los residuos kármicos asociados al mérito. La conciencia asociada al demérito es propia de los residuos kármicos asociados al demérito. La conciencia asociada a la indiferencia moral es propia de los residuos kármicos asociados a la indiferencia moral. Ella es llamada (pág. 12) "la conciencia que tiene como condición determinante a los residuos kármicos". Los cuatro *skandhas*, incluyendo a la conciencia y excluyendo a la materia, y la materia son llamados "el nombre y la forma que tienen como condición determinante a la conciencia". Con el desarrollo del nom-

[28] *Abhisamskâra*: término que debemos entender como sinónimo de *samskâra*. Ver nota 12 del *Bhavasankrântisûtra*. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, sub voce* señala para este término el valor de "realización", "acumulación".

bre y de la forma, mediante los seis dominios, se producen las acciones por realizar. Ellos son llamados "los seis dominios que tienen como condición determinante al nombre y a la forma". Las seis clases de contacto se producen por medio de los seis dominios. El es llamado "el contacto que tiene como condición determinante a los seis dominios". Como es el contacto, así resulta la sensación. Ella es llamada "la sensación que tiene como condición determinante al contacto". Si uno gusta en forma particular aquella sensación, goza con ella, persevera en ella, y se mantiene perseverando en ella —aquello es llamado "el deseo que tiene como condición determinante a la sensación". Aquella ansia así, constante, por el no-abandono, proveniente del gusto, el goce, la perseveración y el mantenerse perseverando (expresada de la manera siguiente): "que no se dé la separación de las cosas (*rûpa*) que son agradables para uno ni de las cosas que son queridas por uno" —ella es llamada "el apego que tiene como condición determinante al deseo". El que desea así hace surgir con el cuerpo, con la palabra y con la mente un *karman*, productor de reexistencia. Este es llamado "la existencia que tiene como condición determinante al apego". (Pág. 13) El surgimiento de los cinco *skandhas* nacidos de aquel *karman*, es llamado "el nacimiento que tiene como condición determinante a la existencia". Por obra del decaimiento y la maduración de los *skandhas* surgidos por el nacimiento, se produce su destrucción. Esto es llamado "la vejez y la muerte" que tienen como condición determinante al nacimiento".

Características del Surgimiento Condicionado

Así el Surgimiento Condicionado, de doce miembros, funciona con causalidad mutua, con condicionalidad mutua, no siendo ni eterno ni no-eterno ni condicionado (*samskrita*) ni no-condicionado (*asamskrita*) ni carente de causas ni carente de condiciones ni sujeto del conocimiento; no teniendo como característica la destrucción ni el aniquila-

miento ni la supresión; funcionando desde una eternidad (*kâla*) sin comienzo; sin haber sufrido jamás interrupción —al igual que la corriente de un río.

Explicación del surgimiento del nombre y de la forma

Si el Surgimiento Condicionado, de doce miembros, funciona con causalidad mutua, con condicionalidad mutua, no siendo ni eterno ni no-eterno ni condicionado ni no-condicionado ni carente de causas ni carente de condiciones ni sujeto del conocimiento; no teniendo como característica la destrucción ni el aniquilamiento ni la supresión; funcionando desde una eternidad sin comienzo; sin haber sufrido jamás interrupción —al igual que la corriente de un río; también estos cuatro miembros del Surgimiento Condicionado, de doce miembros, funcionan como causa para el efecto del agregamiento (*samghata*).[29] ¿Cuáles cuatro? La ignorancia, el deseo, el *karman* y la conciencia. Entre ellos la conciencia es causa con la naturaleza de "semilla". El *karman* es causa con la naturaleza de "campo". La ignorancia y el deseo son causa con la naturaleza de "impurezas" (*klesha*). Las impurezas del *karman* hacen surgir aquella semilla que es la conciencia. El *karman* hace la función de campo de aquella semilla que es la conciencia. (Pág. 14) El deseo humedece aquella semilla que es la conciencia. La ignorancia esparce aquella semilla que es la conciencia. No existiendo estas condiciones, no se da la producción de aquella semilla que es la conciencia. Entonces el *karman* no piensa: "yo hago la función de campo de aquella semilla que es la conciencia"; el deseo no piensa: "yo humedezco aquella semilla que es la conciencia"; la ignorancia no piensa: "yo esparzo aquella semilla que es la conciencia"; la semilla que es la conciencia tampoco piensa: "yo he sido procreada gracias a aquellas condiciones".

Ahora bien, aquella semilla que es la conciencia, plan-

[29] Es decir para producir el conglomerado que es la unidad psicofísica del individuo.

tada en aquel campo que es el *karman*, empapada por aquella humedad que es el deseo, bien esparcida por la ignorancia, crece. Ella, dándose la adjunción del lugar de nacimiento, produce en la matriz de la madre aquel brote que es el nombre y la forma. Aquel brote que es el nombre y la forma no es hecho por sí mismo, no es hecho por otro, no es hecho por ambos, no es hecho por un Señor, no es una transformación debida al tiempo, no es producido por una materia primordial ni tampoco depende de una sola causa ni tampoco surge sin causa. Pero, en razón de la unión de la madre y del padre, con el concurso del tiempo (*ritu*), con la conjunción de aquellas otras condiciones, aquella semilla que es la conciencia, compenetrada de goce con respecto a esto y aquello, dándose la adjunción del lugar de nacimiento, produce en la matriz de la madre aquel brote que es el nombre y la forma, en razón de que las causas y condiciones no se encuentran en forma deficiente —no teniendo (todos estos) *dharmas* un poseedor, estando al margen de "lo mío", careciendo de toda posesión, siendo semejantes al espacio y teniendo su naturaleza propia la característica de la ilusión.

Explicación del surgimiento de la conciencia o conocimiento visual

(Pág. 15) Así en razón de cinco causas surge la conciencia del ojo (*chakshurvijñâna*). ¿Cuáles cinco? En dependencia del ojo, de la forma, de la luz, del espacio y de la atención producida gracias a ellos, surge la conciencia del ojo. El ojo hace la función de apoyo (*âshraya*) de la conciencia del ojo. La forma hace la función de fundamento (*âlambana*) de la conciencia del ojo. La luz hace la función de manifestación (*avabhâsa*). El espacio hace la función de no obstrucción. La atención producida gracias a ellos hace la función de aprehensión (*samanvâhâra*). No existiendo estas condiciones, la conciencia del ojo no surge. Pero cuando el dominio (*âyatana*) interno del ojo no se

encuentra en forma deficiente, y asimismo cuando la forma, la luz, el espacio y la atención producida gracias a ellos no se encuentran en forma deficiente, entonces con la conjunción de todos ellos surge la conciencia del ojo. Entonces el ojo no piensa: "yo hago la función de apoyo de la conciencia del ojo"; la forma tampoco piensa: "yo hago la función de fundamento de la conciencia del ojo"; la luz tampoco piensa: "yo hago la función de manifestación de la conciencia del ojo"; el espacio tampoco piensa: "yo hago la función de no obstrucción de la conciencia del ojo"; la atención producida gracias a ellos tampoco piensa: "yo hago la función de aprehensión de la conciencia del ojo"; la conciencia del ojo tampoco piensa: "yo he sido producida por aquellas condiciones". Y a su vez, existiendo aquellas condiciones, se da el surgimiento de la conciencia del ojo. Igualmente hay que proceder con respecto a los restantes sentidos de acuerdo con cada caso.

Explicación de la transmigración

(Pág. 16) Ningún *dharma* pasa de este mundo al otro mundo. Pero existe la experiencia (*prativijñapti*) del fruto de la acción (*karman*), cuando no hay deficiencia en las causas y condiciones. Así como en el disco de un espejo completamente limpio se ve la imagen reflejada de un rostro, pero el rostro no pasa al disco del espejo; y, cuando no hay deficiencia en las causas y condiciones, existe la percepción (*prativijñapti*) del rostro; de la misma manera nadie parte de este mundo ni nace en otro; pero, cuando no hay deficiencia en las causas y condiciones, existe la experiencia (*prativijñapti*) del fruto de la acción. Así como el disco de la luna abarca cuatro mil *yojanas*,[30] y se ve la imagen reflejada de la luna en un pequeño recipiente de agua, pero el disco de la luna no ha bajado de su lugar y no ha pasado al pequeño recipiente de agua; pero, cuan-

[30] Medida de gran longitud.

do no hay deficiencia en las causas y condiciones, existe la percepción (*prativijñapti*) del disco de la luna; de la misma manera nadie parte de este mundo ni nace en otro; pero, cuando no hay deficiencia en las causas y condiciones, existe la experiencia (*prativijñapti*) del fruto de la acción.

Así como, existiendo el sustrato del combustible, el fuego arde, y cuando hay deficiencia en el sustrato no arde, de la misma manera aquella semilla que es la conciencia nacida de las impurezas (*klesha*) del *karman*, dándose la adjunción del lugar de nacimiento, produce en la matriz de la madre aquel brote que es el nombre y la forma en razón de que las causas y condiciones no se encuentran en forma deficiente —no teniendo (todos estos) *dharmas* un poseedor, estando al margen de "lo mío", careciendo de toda posesión, siendo semejantes al espacio y teniendo su naturaleza propia la característica de la ilusión. (Pág. 17) Así se debe considerar (que se produce) la relación condicional del Surgimiento Condicionado relativo al individuo.

Las cinco características del Surgimiento Condicionado relativo al individuo

Se debe considerar (que) el Surgimiento Condicionado relativo al individuo (se distingue) por cinco características. ¿Cuáles cinco? (Se le debe considerar) como no-eterno, como no-destrucción, como no-pasaje, como la producción de un gran fruto a partir de una causa pequeña y como relación de similitud. ¿Por qué (se le debe considerar) "como no-eterno"? Por el hecho de que una cosa son los *skandhas* cercanos a la muerte y otra los *skandhas* que forman parte del nacimiento, pero los *skandhas* cercanos a la muerte no son los que forman parte del nacimiento; más aún los *skandhas* cercanos a la muerte cesan y en aquel preciso momento se manifiestan los *skandhas* que forman parte del nacimiento. Por esta razón (se le debe considerar) "como no-eterno". ¿Por qué "como no-destrucción"? Los *skandhas* que forman parte del nacimiento no se mani-

fiestan habiendo cesado previamente los *skandhas* cercanos a la muerte ni sin que éstos cesen: los *skandhas* cercanos a la muerte cesan y en aquel preciso momento se manifiestan los *skandhas* que forman parte del nacimiento, como la subida y bajada de los brazos de una balanza. De ahí que (se le debe considerar) "como no-destrucción". ¿Por qué "como no-pasaje"? (Pág. 18) (Porque) conjuntos diferentes de elementos (*sattva*) producen el nacimiento en el nacimiento correspondiente. De ahí que (se le debe considerar) "como no-pasaje". ¿Por qué "como la producción de un gran fruto a partir de una causa pequeña"? (Porque) se hace una acción pequeña y se experimenta una gran consecuencia del fruto. De ahí que (se le debe considerar) "como la producción de un gran fruto a partir de una causa pequeña". ¿Por qué "como relación de similitud"? (Porque) como es la acción que se hace, así es la consecuencia que se experimenta. De ahí que (se le debe considerar) "como relación de similitud". Así se debe considerar (que) el Surgimiento Condicionado relativo al individuo (se distingue) por cinco características.

Características del Surgimiento Condicionado y efectos de su conocimiento

Oh señor Shâriputra, cualquiera que, mediante el correcto conocimiento (*prajñâ*), ve este Surgimiento Condicionado que de modo perfecto ha sido proclamado por el *bhagavant*, así como es —como eterno, sin vida, carente de vida, completamente inalterable, no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto, sin obstáculo, sin fundamento, calmo, sin temor, ineliminable, imperecedero, teniendo como ser propio la no-cesación, y lo considera como inexistente, como vacío (*tuccha*), como vacuo (*rikta*), como sin consistencia (*sâra*), como enfermedad, como tumor, como espina, como impureza, como impermanente, como dolor, como vacío (*shûnya*), como insustancial (*anâtman*)— aquél no dirige su pensamiento (*pratisarati*) al pasado: "¿Existí yo en una vi-

da anterior o no existí en una vida anterior? ¿Qué fui yo en una vida anterior? ¿Cómo fui yo en una vida anterior?'' Tampoco dirige su pensamiento al futuro: ''¿Existiré yo en una vida futura o no existiré en una vida futura? ¿Qué seré yo en una vida futura? ¿Cómo seré yo en una vida futura?'' Tampoco dirige su pensamiento al presente: ''¿Qué es esto? ¿Cómo es esto? (Pág. 19) ¿Qué son los seres? ¿Qué seremos? ¿Este ser de dónde ha venido? ¿Partiendo de aquí a dónde irá?'' Y las diversas opiniones que en este mundo tienen algunos samanes y brahmanes —como las relativas a la teoría de la sustancia (*âtman*), las relativas a la teoría de un ser, las relativas a la teoría de un ser vivo, las relativas a la teoría de un individuo (*pudgala*), las relativas a las ceremonias auspiciosas —(opiniones) que aparecen y desaparecen— (todas) ellas en ese momento son abandonadas por él, comprendidas, arrancadas de raíz, como la cresta de la palmera, dejan de aparecer en el futuro, teniendo como naturaleza el no-surgimiento y la no-cesación.[31]

Oh señor Shâriputra, aquel que es capaz de aceptar (*kshântisamanvita*) una Doctrina de tal naturaleza, comprende el Surgimiento Condicionado; a aquél el *tathâgata* — *arhant*,[32] perfectamente iluminado (*buddha*), dotado de sabiduría y buena conducta, bien encaminado, conocedor del mundo, insuperable conductor de aquellos corceles que son los hombres, maestro de dioses y de hombres, iluminado, afortunado —le anuncia la perfecta iluminación: ''Serás un iluminado (*buddha*), un perfectamente iluminado''.''

Así dijo el gran *bodhisattva* Maitreya.

Entonces el señor Shâriputra y el mundo con los dioses, los hombres, los *âsuras* [33] y los *gandharvas*,[34] regocijándose con lo dicho por el *bodhisattva* Maitreya, se alegraron.

[31] Aquellos que conocen el Surgimiento Condicionado tal como es están al margen de la inquietud especulativa.

[32] El término *arhant* se aplica a aquellos que han hecho realidad las enseñanzas de Buda alcanzando la meta a que ellas conducen: la sabiduría y la Liberación.

[33] Ver nota 13ª del *Bhavasankrântisûtra*.

[34] Músicos del cielo.

PRAJÑÂPÂRAMITÂHRIDAYASÛTRA:

EL SÛTRA DE LA ESENCIA DE LA PERFECCION DEL CONOCIMIENTO

Introducción

El *Prajñâpâramitâhridayasûtra* pertenece al grupo de los *Sûtras de la Prajñâpâramitâ* del Budismo Mahâyâna. A continuación enumeramos los *Sûtras* más importantes de este grupo con sus principales ediciones y traducciones.

Principales Sûtras de la Prajñâpâramitâ o "Perfección del Conocimiento" [1]

Los *Sûtras de la Prajñâpâramitâ* alcanzan el número de 38 y algunos de ellos son sumamente extensos. Sólo unos pocos se conservan en sánscrito; los otros nos han llegado en traducciones tibetanas y /o chinas. Enumeramos a continuación los *Sûtras* más importantes de este grupo con sus principales ediciones y traducciones.

Shatasâhasrikâprajñâpâramitâ (100.000 estrofas), ed. P. Ghosa, Calcutta, 1902-1914 (Bibliotheca Indica). Sólo abarca los 13 primeros capítulos.

[1] Las obras de T. Matsumoto, *Die Prajñâpâramitâ-Literatur*, y de E. Conze, *The Prajñâpâramitâ literature* y *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, proporcionan una amplia información sobre los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ*.

Pañchavimshatisâhasrikâprajñâpâramitâ (25.000 estrofas), ed. N. Dutt, London, 1934 (Calcutta Oriental Series).

Ashtadashasâhasrikâprajñâpâramitâ (18.000 estrofas), ed. E. Conze, Roma, 1962 (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente). Abarca sólo los capítulos 55-70; incluye la traducción al inglés de los mismos.

Dashasâhasrikâprajñâpâramitâ (10.000 estrofas). No se conserva el original sánscrito. Se tiene la traducción tibetana (*Tôhoku* 11). S. Konow reconstruyó al sánscrito los dos primeros capítulos a partir de la traducción tibetana (Oslo, 1941, Academia de Ciencias).

Ashtasâhasrikâprajñâpâramitâ (8.000 estrofas), ed. R. Mitra, Calcutta, 1888 (Asiatic Society); ed. U. Wogihara, Tokyo, 1932-1935 (The Toyo Bunko) (en su edición del *Abhisamayâlankârâloka* de Haribhadra); ed. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts). Traducción al inglés de E. Conze, Calcutta, 1970 (Asiatic Society).

Sârdhadvisâhasrikâprajñâpâramitâ (2.500 estrofas), ed. T. Matsumoto, Tokyo, Heibonsha, 1956; ed. P. L. Vaidya, en el volumen *Mahâyânasûtra-samgraha* I, Darbhanga, 1961 (Buddhist Sanskrit Series).

Saptashatikâprajñâpâramitâ (700 estrofas), ed. G. Tucci, Roma, 1923 (Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, etc. [Anno 1922], Serie V, Vol. XVII, fasc. III, págs. 115-139); ed. P. L. Vaidya, en el volumen *Mahâyâna-sûtra-samgraha* I, Darbhanga, 1961 (Buddhist Sanskrit Texts).

Vajracchedikâprajñâpârâmitâ (300 estrofas), ed. F. Max Müller, Oxford, 1881 (reimpresión 1972) (Anecdota Oxoniensia); E. Conze, Roma, 1957 (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente); ed. P. L. Vaidya, en el volumen *Mahâyâna-sûtra-samgraha* I, Darbhanga, 1961 (Buddhist Sanskrit Texts). Traducción al inglés de F. Max Müller en *Buddhist Mahâyâna Texts*, Delhi, 1972 (reimpresión) (Sacred Books of the East); de E. Conze en su citada edición y en *Buddhist Wisdom Books*, London, 1958 (Allen & Unwin).[2]

[2] Próximamente publicaremos este texto.

Adhyardhashatikâprajñâpâramitâ (150 estrofas), ed. Toganoo e Izumi, Kyôto, 1917; ed. P. L. Vaidya, en el volumen *Mahâyâna-sûtra-samgraha* I, Darbhanga, 1961 (Buddhist Sanskrit Texts).

Prajñâpâramitâhridayasûtra. Para las ediciones y traducciones de esta obra, objeto del presente trabajo, remitimos a la Sección *El Prajñâpâramitâhridayasûtra. El Sûtra del corazón* (= *esencia*) *de la Prajñâpâramitâ*, que se encuentra unos párrafos más adelante.

Prajñâpâramitâratnagunasamchayagâthâ, ed. E. Obermiller, The Hague, 1960 (Bibliotheca Buddhica); ed. E. Conze, 's-Gravenhage, 1960 (Indo-Iranian reprints); ed. P. L. Vaidya, en el volumen *Mahâyâna-sûtra-samgraha* I, Darbhanga, 1961 (Buddhist Sanskrit Texts).

Fecha de los Sûtras de la Prajñâpâramitâ

Debemos colocar la composición de los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ* entre los años 100 a.C. y 600 d.C. Las traducciones chinas existentes nos permiten fijar el *terminus ante quem* de muchos de ellos.

Doctrinas de los Sûtras de la Prajñâpâramitâ[3]

Los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ* contienen una serie de doctrinas de carácter filosófico. La escuela *Madhyamaka*, fundada por Nâgârjuna en el siglo II d.C., tomará estas doctrinas, las sistematizará, las elaborará, las desarrollará y fundamentará; y ellas constituirán el núcleo teórico fundamental de dicha escuela. La mayor parte de las enseñanzas de la escuela *Madhyamaka* están ya expuestas en los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ*. El valor de estos *Sûtras* deriva así no sólo del valor intrínseco, que su originalidad y su profun-

[3] Ver una sucinta exposición de las principales doctrinas de la *Prajñâpâramitâ* en *Prajñâpâramitâpindârtha* de Dignâga, que publicaremos próximamente.

didad concede a esas doctrinas, sino también del hecho de que ellos constituyen las fuentes canónicas de la escuela *Madhyamaka*, que tan gran influencia tendría en el pensamiento filosófico de la India, que gozaría de tanta vigencia en la comunidad budista en el curso de su historia y que suscitaría en Occidente tan marcado interés.

La doctrina central de los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ* es aquella de la vaciedad (*shûnyatâ*)[4]: todo lo que forma parte de la realidad empírica es "vacío" (*shûnya*), es decir carente de ser propio, insustancial y, por consiguiente, irreal, mera apariencia, mera ilusión, de la misma naturaleza que un sueño, una creación mágica, un espejismo. La realidad empírica (*samvritisatya*) envuelve u oculta a la verdadera realidad (*paramârthasatya*). La verdadera realidad está al margen de la razón y de la palabra humanas; no puede ser ni pensada ni expresada. Es completamente diferente de la realidad empírica; no se le puede atribuir ninguna característica, ningún atributo o cualidad propios de esta última. La existencia de estas dos realidades tiene como contraparte la existencia de las dos verdades, una relativa y otra absoluta. La *Prajñâpâramitâ* o Perfección del conocimiento consiste en la captación de la verdadera naturaleza de la realidad empírica y en la intuición en el curso de la experiencia del trance yóguico de la realidad verdadera. Toda la disciplina moral e intelectual budista tiene como meta capacitar al hombre para llegar a posesionarse de ese conocimiento, logro sumo del esfuerzo humano y garantía de la definitiva liberación de las cadenas de las reencarnaciones (*nirvâna*).

El Prajñâpâramitâhridayasûtra. El Sûtra del corazón (= esencia) de la Prajñâpâramitâ

Este *Sûtra* es uno de los más breves entre los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ*. Es una sucinta exposición de la doc-

[4] Sobre el concepto de "vaciedad" ver la Introducción de la traducción del Tratado *Hastavâlanâmaprakarana* que se encuentra incluida en la Segunda Parte de esta obra.

trina central de aquellos *Sûtras*, la doctrina de la vaciedad e insustancialidad de todo (*shûnyatâ*).

Este *Sûtra* ha gozado siempre de un gran prestigio en aquellas regiones por donde se propagó el Budismo Mahâyâna. Según J. Thamar [5] este *Sûtra* es frecuentemente recitado en la actualidad en los monasterios budistas del Tibet, de China y de Japón, y E. Conze [6] señala que este *Sûtra* junto con el *Vajracchedikâ* han sido considerados como los *Sûtras* "más sagrados" del Budismo por treinta generaciones de budistas en China, Tibet, Japón y Mongolia y que, además de la importancia que tiene como documento religioso de primer orden, el *Hridaya* es de un enorme interés filosófico.

De él se hicieron por lo menos diez traducciones al chino, de las cuales se han conservado ocho, *Taisho* 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256 y 257, realizadas respectivamente por Kumârajîva, Hiuan Tsang, Dharmachandra (?), Prajñâ, Prajñâchakra, Fa-Ch'êng, un autor anónimo, y Dânapâla (?), y una al tibetano, que ha sido conservada (*Tôhoku* 21 y 531; *Catalogue* 160), realizada por Vimalamitra y Rinchen sde. También existen traducciones al sogdiano [7] y al mogol.[8] Se han conservado además en traducción tibetana siete comentarios de autores indios (*Tôhoku* 3818, 3819, 3820, 3821, 3822, 3823; *Catalogue* 5217, 5218, 5219, 5220, 5223, 5222; y además *Catalogue* 5221). Parte de uno de estos comentarios, el de Prashâstrasena (*Tôhoku* 3821 - *Catalogue* 5220), ha sido traducido por E. Conze en *Buddhist Studies in honour of I. B. Horner*, págs. 51-61.

Se ha conservado el texto original sánscrito del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*. De él nos han llegado dos recensio-

[5] "Prajñâpâramitâ", en *Samâdhi*, Vol. IV, 1970 - Nº 1, pág. 19.

[6] *Buddhist Wisdom Books*, págs. 10, *Thirty Years of Buddhist Studies*, pág. 148; "Text, Sources and Bibliography of the Prajñâpâramitâhridaya", pág. 33.

[7] E. Benveniste, *Textes sogdiens*, édités, traduits et commentés.

[8] L. Feer, *L'essence de la Science Transcendente* (*Prajñâ-Pâramitâ-Hrdaya-Sûtra*).

nes, una extensa y otra breve. Esta última es sólo una abreviación de la otra.

El texto sánscrito ha sido editado y traducido numerosas veces. Señalamos a continuación las principales ediciones y traducciones en lenguas occidentales.

Ediciones: F. Max Müller and B. Nanjio, Oxford, 1884 (reimpresión 1973) (Anecdota Oxoniensia); E. Conze, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1948, págs. 33-51, en *Buddhist Wisdom Books*, London, 1958 (Allen & Unwin), y en *Thirty Years of Buddhist Studies*, págs. 149-154; P. L. Vaidya, en el volumen *Mahâyâna-sûtra-samgraha* I, Darbhanga, 1961 (Buddhist Sanskrit Texts).

Traducciones del sánscrito al inglés: F. Max Müller y B. Nanjio, en su mencionada edición y F. Max Müller en *Buddhist Mahâyâna Texts*, Delhi, 1972 (reimpresión) (Sacred Books of the East); A. Wayman, en *Philosophy East and West* XI, 3, Oct. 1961, págs. 109 y ss.; E. Conze, en su mencionada obra *Buddhist Wisdom Books*; D. T. Suzuki, en *Essays in Zen Buddhism* (3rd. Series), London-Kyôto, 1934, págs. 189-206.

Traducciones del sánscrito al francés: J. Thamar, en *Samâdhi*, Vol. IV, 1970, Nº 1, págs. 23-24; J. Keyaerts, en *Samâdhi*, Vol. I, 1967, Nº 2, págs. 25-26.

Existen también traducciones del chino, del tibetano y del sogdiano a lenguas occidentales:

Traducciones del chino al inglés: Ch. Willemen, en *Samâdhi*, Vol. VI, 1972, Nº 2, págs. 53-54, *Taisho* 250; *Samâdhi*, Vol. VI, 1972, Nº 1, págs. 14-15, *Taisho* 251; *Samâdhi*, Vol. VI, 1972, Nº 2, págs. 60-62, *Taisho* 252; *Samâdhi*, Vol. VI, 1972, Nº 3, págs. 104-106, *Taisho* 253; *Samâdhi*, Vol. VI, 1972, Nº 3, págs. 110-112, *Taisho* 254; *Samâdhi*, Vol. VI, 1972, Nº 4, págs. 154-156, *Taisho* 255 y *Samâdhi*, Vol. VI, 1972, Nº 4, págs. 161-163, *Taisho* 257.

Traducción del tibetano al francés: J. Bacot, *Le Bouddha*, Paris, 1947, pág. 96.

Traducción del sogdiano al francés: E. Benveniste, *Textes sogdiens, édités, traduits et commentés*, Paris, 1940 (P. Geuthner) (Mission Pelliot III).

El presente trabajo

Para la realización de nuestra traducción seguimos el texto sánscrito (recensión breve) editado por M. Max Müller y B. Nanjio, señalado en la Sección *El Prajñâpâramitâhridayasûtra, El Sûtra del corazón* (= *esencia*) *de la Prajñâpâramitâ*. Sólo en dos lugares, que indicamos en nota, nos hemos apartado de esta edición y hemos adoptado variantes que tomamos de las ediciones de E. Conze, citadas en la misma Sección mencionada más arriba, en un caso, y en el otro una sugerida por nosotros.

Traducción

El Sûtra de la esencia de la Perfección del Conocimiento

Homenaje al Omnisciente

El noble *bodhisattva*[9] Avalokiteshvara,[10] dedicado a la profunda Perfección del Conocimiento,[11] reflexionaba: "Existen cinco *skandhas*"[12] y los veía vacíos (*shûnya*) de ser propio (*svabhâva*).[13]

"Oh Shâriputra,[14] en este mundo la materia (*rûpa*)[15] es vaciedad (*shûnyatâ*), la vaciedad es materia. La vaciedad no existe separadamente de la materia, la materia no

[9] Ver nota 9 del *Bhavasankrântisûtra*.

[10] *Bodhisattva* importante en el panteón budista. Sobre Avalokiteshvara ver M. Th. de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokites'vara*, Paris, 1948 (Musée Guimet).

[11] *Prajñâpâramitâ* o "Perfección del Conocimiento" es el nombre que recibe en el Budismo Mahâyâna el conocimiento intuitivo mediante el cual se puede percibir la realidad de todo tal como es: condicionada, relativa, carente de ser propio, "vacía". Cf. notas 12 y 14 de la *Navashlokî* en esta misma obra.

[12] Ver nota 25 del *Shâlistambasûtra*. El texto enumera más adelante los *skandhas* para declararlos finalmente "vacíos".

[13] Sustancialidad, existencia en sí y por sí.

[14] Ver nota 6 del *Shâlistambasûtra*.

[15] Ver nota 26 del *Shâlistambasûtra*.

existe separadamente de la vaciedad.[16] Lo que es materia, eso es vaciedad, lo que es vaciedad, eso es materia.[17]

Lo mismo con referencia a la sensación (*vedanâ*), la percepción (*samjñâ*), la volición (*samskâra*), la conciencia (*vijñâna*).[18]

En este mundo, oh Shâriputra, todos los *dharmas*[19] tienen como característica la vaciedad, no surgen, no desaparecen,[20] son sin mancha, no sin mancha, no deficientes, no completos.[21] Por esta razón, oh Shâriputra, en la vaciedad[22] no existe la materia ni la sensación ni la percepción ni las voliciones ni conciencias; ni ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo, mente (*manas*); ni forma (*rûpa*), sonido, olor, sabor, lo tangible, *dharma*;[23] ni *dhâtu*[24] ojo hasta[25] ni *dhâtu*

[16] La vaciedad (*shûnyatâ*), en cuanto naturaleza auténtica de las cosas, se da juntamente con éstas y no puede existir por separado.

[17] La materia es sólo la vaciedad erróneamente captada.

[18] Lo expresado en el párrafo anterior con relación a la materia debe ser aplicado a los otros *skandhas*. Ver nota 17 del *Shâlistambasûtra*.

[19] Elementos constitutivos de todo lo existente. Ver nota 15 del *Bhavasankrântisûtra*.

[20] La negación del surgimiento y de la desaparición es una tesis esencial de los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ* y de la escuela de Nâgârjuna.

[21] Se utiliza la yuxtaposición de contrarios para describir a los *dharmas*, cuya verdadera naturaleza escapa al conocimiento humano.

[22] Es decir, en la realidad verdadera, desde el punto de vista de la verdad absoluta.

[23] El término *dharma* designa en este caso a los objetos del sentido mente, como las ideas, etcétera.

[24] Los *dhâtus*, como los *skandhas* son *dharmas* en su sentido de elementos o factores constitutivos de la existencia, agrupados con miras a explicar la constitución del individuo. El término *dhâtu*, como *skandha*, es un término técnico budista de valor colectivo, que designa a determinados *dharmas*: además de los seis sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto y mente) y sus seis objetos (forma, sonido, olor, sabor, lo tangible y los *dharmas*) designa también las seis clases de conciencia correspondientes, de modo que resultan seis categorías de tríadas el *dhâtu*-ojo, el *dhâtu*-forma, el *dhâtu*-conciencia del ojo, etc. De todos los *dhâtus* el texto sólo menciona el primero (ojo) y el último (mente), sobreentendiéndose a los demás.

[25] El término "hasta" indica, como hemos visto en el *Shâlistam-*

mente; ni conocimiento (*vidyâ*)[26] ni ignorancia (*avidyâ*) ni destrucción del conocimiento ni destrucción de la ignorancia hasta ni la vejez y la muerte ni destrucción de la vejez y la muerte[27] ni el sufrimiento ni su origen ni su cesación ni el camino;[28] ni el conocimiento ni la obtención".[29]

Acogiéndose a la Perfección del Conocimiento del *bodhisattva*,[30] uno vive con la mente (*chitta*) libre de obstáculos (*âvarana*).[31] En razón de no existir obstáculos en

---

basûtra, que debe completarse la frase con todos los elementos enumerados en las fórmulas canónicas tradicionales.

[26] De las verdades del Budismo, de la realidad verdadera.

[27] Tenemos aquí la negación del *pratîtyasamutpâda* o Surgimiento Condicionado. Los *dharmas* que lo conforman son: 1. la ignorancia, 2. los residuos kármicos, 3. la conciencia, 4. la individualidad, 5. los seis dominios (los seis sentidos y sus respectivo objetos), 6. el contacto, 7. la sensación, 8. el deseo, 9. el apego, 10. la existencia, 11. el nacimiento y 12. la vejez y la muerte, con todos los dolores y sufrimientos que comportan. Ver el *Shâlistambasûtra* publicado en esta misma obra. El *Prajñâpâramitâhridayasûtra* sólo menciona el primero de esos *dharmas* (la ignorancia) y el último (vejez-muerte).

[28] El sufrimiento, su origen, su cesación y el camino que lleva a su cesación constituyen las Cuatro Nobles Verdades enseñadas por Buda. Ver C. Dragonetti, *Dhammapada*, págs. 47-48.

[29] Del *nirvâna*, la meta suprema, el *summum bonum*, consistente en poner término a las reencarnaciones, es decir a la existencia empírica. Por no participar en nada de las categorías y características propias de este mundo, por ser lo completamente heterogéneo y distinto, puede ser calificado de Absoluto, pero debiéndose excluir de la noción de *nirvâna* todo elemento deificante o sacralizante.

[30] Probablemente *bodhisattvasya* en el texto sánscrito sea un errror por *bodhisattvah*. En este caso todo el párrafo se refiere al *bodhisattva* y su traducción sería: "*Acogiéndose a la Perfección del Conocimiento, el* bodhisattva *vive con la mente libre de obstáculos. En razón de no existir obstáculos en su mente, no siente temor, ha superado el error, ha alcanzado el* nirvâna *final*". La traducción tibetana, la traducción china de Hiuan Tsang y algunas variantes consignadas por Conze ("Text, Sources", pág. 36; *Thirty Years*, pág. 152) apoyan esta corrección. Por lo demás el mismo Conze en su edición de *Thirty Years* adopta la lectura *bodhisattvo* en lugar de *bodhisattvasya*.

[31] Pasiones, odios y confusión mental con respecto a la verdadera naturaleza del mundo. Traducimos de acuerdo con el texto de E. Conze: *acittâvaranah* ("Text, Sources", págs. 36; *Thirty Years*, pág.

la mente, uno no siente temor, ha superado el error (*viparyâsa*), ha alcanzado el *nirvâna* final.[32]

Todos los Budas del pasado, presente y futuro,[33] acogiéndose a la Perfección del Conocimiento, alcanzan la perfecta suprema Iluminación.[34]

Por esta razón debe conocerse el gran *mantra*[35] de la Perfección del Conocimiento, el *mantra* de la Gran Sabiduría, el *mantra* supremo, el *mantra* igual a lo incomparable,[36] que aquieta todo sufrimiento, la verdad por no ser falso, el *mantra* proclamado en la Perfección del Conocimiento. Dice así: "¡Oh Iluminación, ida, ida, ida a la otra orilla, llegada a la otra orilla,[37] homenaje a ti!"[38]

---

152). La lectura *acitta-âvaranah* está confirmada por las traducciones chinas de Hiuan Tsang y de Kumârajîva.

[32] Traducimos de acuerdo con el texto de E. Conze (*Buddhist Wisdom Books*, pág. 93): *nishthâ-nirvâna-praptah*. Con relación a la posición anómala de *prapta* al final y no al comienzo del compuesto ver W. Whitney, *Sanskrit Grammar* 1314 d. y F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit* I, 23.10.

[33] Aquí el término "Buda" (en sánscrito *buddha*) designa no al fundador histórico del Budismo, sino en general a todo aquel que ha llegado a la Iluminación.

[34] En el texto *bodhi*, literalmente "despertamiento", "despertar" (frances "éveil", inglés "awakening"). El ser, dormido en el error, se despierta al conocimiento de la verdadera realidad de todo: la vaciedad.

[35] Fórmula a la cual se atribuye efectos mágicos. Este párrafo, de inspiración mágica, no condice con los párrafos anteriores de inspiración doctrinaria; pensamos que es un aditamento posterior, cuando la magia fue adquiriendo una devastadora presencia en el Budismo.

[36] El *nirvâna*. También podríamos decir: igual al incomparable, es decir a Buda.

[37] Al *nirvâna*.

[38] En sánscrito: *OM gate gate gate pâragate pârasamgate bodhi svâhâ*.

SEGUNDA PARTE

SHÂSTRAS

HASTAVÂLANÂMAPRAKARANA:

TRATADO DENOMINADO 'EL PELO EN LA MANO' DE ÂRYADEVA

Introducción

En la segunda parte de esta Introducción al *Hastavâlanâmaprakarana* de Âryadeva nos referiremos en forma especial a la *shûnyavâda* o doctrina del vacío, doctrina central de la escuela filosófica *Madhyamaka* del Budismo Mahâyâna, por dos razones fundamentales: 1) porque consideramos que aunque en este texto Âryadeva no menciona los términos *shûnya* o *shûnyatâ*, sin embargo toda su argumentación tendiente a explicar la irrealidad del mundo por su claridad y rigor constituye en gran medida una clave, por decirlo así, que permite decifrar los principios fundamentales que llevaron a los *mâdhyamikas* a su concepción negativista o nihilista de la realidad, a su teoría del vacío y 2) porque, siendo la teoría del vacío la doctrina central de la escuela *Madhyamaka*, una interpretación adecuada de la misma que se ajusta a los términos y concepciones propios de la escuela es de fundamental importancia para la comprensión de los textos de sus maestros y sirve también por lo mismo, en el caso de esta obra, de introducción a los *Shâstras* que aquí incluimos.

I

Antecedentes de la doctrina del vacío

El Budismo en la primera etapa de su desarrollo (Budismo Primitivo) negaba la existencia de una sustancia permanente y eterna, pero afirmaba dogmáticamente la existencia de los *dharmas* —elementos o factores separados, irreductibles, condicionados (con excepción del *nirvâna*), insustanciales, transitorios, pero reales de todo lo que existe.

El Budismo Hînayâna considera que los *dharmas*, además de poseer las características señaladas por el Budismo Primitivo, tienen una existencia fugaz, instantánea. El Budismo Hînayâna sigue pues afirmando, al igual que el Budismo Primitivo, la realidad efectiva y objetiva de los *dharmas* en cuanto factores de existencia, pero debido a la instantaneidad que los caracteriza la realidad de los *dharmas* se ha convertido en algo fugaz y precario. Esta nueva noción hînayânista de "instantaneidad" de los *dharmas* va a tener graves consecuencias tanto para la realidad del mundo como para el conocimiento del mundo. Ella va a ser el punto de partida de una evolución que desembocará en la doctrina del "vacío" (*Shûnyavâda*) del Budismo Mahâyâna. Para el Budismo Hînayâna el mundo y los seres resultan ser únicamente un conglomerado de *dharmas* que se suceden unos a otros en una constante y vertiginosa transformación. Lo único que existe son *dharmas* y éstos existen sólo por un brevísimo instante; surgen para desaparecer de inmediato. Por eso no se percibe el mundo tal como es en realidad, ya que no se perciben los *dharmas* que lo constituyen, fluyendo en su incesante cambio, ya que no se percibe lo único que existe en verdad: series causales de *dharmas* en vertiginosa mutación. Por el contrario, la rapidez con que los *dharmas* se reemplazan unos a otros hace creer falsamente en una unidad, en una identidad y en una continuidad que no se dan en la realidad. Esa unidad, esa identidad y esa continuidad son impresiones erróneas dejadas en nuestra mente por los *dharmas* y la rapidez de su continuo

cambio. Sólo percibimos un fenómeno; la realidad subyacente a él se nos escapa.

Esta concepción filosófica de la realidad, con el correr del tiempo y por un proceso de desarrollo y evolución, va a dar lugar a determinadas doctrinas que comienzan a constituirse más o menos 100 años antes de Cristo, conocidas con el nombre de *Prajñâpâramitâ* y que se encuentran principalmente en los textos denominados *Prajñâpâramitâ-Sûtras*. (Ver la Introducción del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*, en la Primera Parte de esta misma obra.) La composición de los *Prajñâpâramitâ-Sûtras* se ubica entre los años 100 a.C. - 600 d.C., es decir que muchos de estos *Sûtras* ya existían en época anterior a Nâgârjuna, el fundador de la escuela *Madhyamaka*. Las doctrinas principales de los *Prajñâpâramitâ-Sûtras* son, como hemos visto: la vaciedad de todo, las dos realidades y las dos verdades, el conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad empírica (*prajñâpâramitâ*) y la forma de alcanzar ese conocimiento. Estos *Sûtras*, a pesar de ser tardíos, eran atribuidos a Buda y pasaron a constituir la base canónica de la escuela *Madhyamaka*, una de las escuelas filosóficas más importantes del Budismo Mahâyâna, la última etapa del Budismo. Nâgârjuna habrá de sistematizar, desarrollar y fundamentar filosóficamente las concepciones que ya se encontraban en esos *Sûtras*. De esta manera las doctrinas de carácter filosófico de los *Prajñâpâramitâ-Sûtras* pasarán a constituir el núcleo central de las concepciones *mâdhyamikas*.

II

La doctrina del vacío

La negación de la realidad empírica

La escuela filosófica *Madhyamaka*[1] del Budismo Mahâyâna niega la existencia verdadera de la realidad empírica

[1] Sobre la escuela *Madhyamaka* en general ver: E. Conze, *Buddhist Thought in India, Thirty years of Buddhist Studies*; J. W.

en su totalidad, debiéndose entender que para dicha escuela la realidad empírica abarca los seres y las cosas, todo lo que es objeto de la experiencia y del conocimiento humano, esa experiencia y ese conocimiento, los productos de los mismos sin excepción alguna. La realidad empírica es sólo una apariencia, un fenómeno, que carece de existencia verdadera; es semejante a un sueño, a un espejismo, a una ilusión creada por la magia.

La mayor parte de los versos memoriales (*kârikâs*) del *Madhyamakashâstra*, la obra fundamental de Nâgârjuna (siglo II d.C.), el fundador, como hemos visto, de la escuela *Madhyamaka*, está destinada a negar la existencia

---

de Jong, *Cinq Chapitres de la Prasannapadâ*, Introducción, "Le problème de l'absolu dans l'école Mâdhyamaka; L. de la Vallée Poussin, "Madhyamaka", "Buddhica", "Note sur les corps du Bouddha"; N. Dutt, "The place of the Âryasatyas and Pratîtyasamutpâda in Hînayâna and Mahâyâna"; V. Fatone, *El Budismo "nihilista"* en *Obras Completas* II; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus;* L. O. Gómez Rodríguez, "Consideraciones en torno al Absoluto de los Budistas"; E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakîrti*, Introducción, estudio sobre la vaciedad en *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna*, tome IV; B. K. Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*; J. May, *Candrakîrti Prasannapadâ Madhyamakavritti*, Introducción, "Kant et le Madhyamaka, A propos d'un livre récent", "La philosophie bouddhique de la vacuité"; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*; R. Panikkar, "The 'Crisis' of Mâdhyamika in Indian Philosophy"; I. Quiles, "El absoluto budista como 'vacío' (sunya), según Nagarjuna"; K. Venkata Ramanan, *Nâgârjuna's Philosophy*; R. H. Robinson, *Early Mâdhyamika in India and China*, "Some logicals aspects of Nâgârjuna's System"; St. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadâ*, Introducción, "Das mahâyânistiche Absolutum nach der Lehre der Mâdhyamikas"; Yamakami Sôgen, *Systems of Buddhist Thought*; Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvâna*, "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus", *Madhyânta Vibhanga*, Introducción; F. J. Streng, *Emptiness, Study in religious meaning*; Junjirô Takakusu, *The essentials of Buddhist Philosophy*; E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*; P. Tuxen, "In what sense can we call the teachings of Nâgârjuna negativism?"; P. L. Vaidya, *Etudes sur Âryadeva et son Catuhs'ataka*; A. Wayman, "Contributions to the Mâdhyamika School of Buddhism".

real de las principales manifestaciones y categorías de la realidad empírica: el surgimiento y la desaparición de los seres y cosas, la causalidad, el tiempo, la actividad sensorial, los elementos que conforman al hombre (*dharmas*), la pasión y su sujeto, la acción y el agente, el sufrimiento, las consecuencias de las acciones (*karman*), el encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones, el yo, Buda, las verdades salvíficas del Budismo, la liberación del ciclo de las reencarnaciones (*moksha*), el ser y la nada, etc. Y asimismo gran parte de la actividad intelectual de la escuela tuvo esa misma finalidad.[2]

La realidad empírica es denominada por la escuela *Madhyamaka* "realidad de envolvimiento" o "realidad de ocultamiento" (*samvritisatya*). Este término es apropiado, ya que, de acuerdo con la concepción *mâdhyamika*, la realidad empírica efectivamente envuelve u oculta la realidad verdadera (*paramârthasatya*).

El pratîtyasamutpâda, "*surgimiento condicionado*", *relatividad universal*

La escuela *Madhyamaka* afirma la inexistencia de la realidad empírica por cuanto en ella nada existe *in se et per se*, nada tiene un ser propio (*svabhâva*);[3] todo en ella es condicionado, relativo, dependiente, compuesto. La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto constituye la naturaleza, la manera de ser de la realidad empírica. El término *pratîtyasamutpâda*, que literalmente significa "surgimiento condicionado" y que Stcherbatsky, traduce atinadamente por "Universal Rela-

[2] Véase, por ejemplo, los tratados *Dvâdashadvâra* del mismo Nâgârjuna y *Shatashâstra* y *Shatuhshataka* de Âryadeva, todos ellos exposiciones fundamentales de la escuela.

[3] Por eso la palabra *shûnyatâ*, "vaciedad", que, como luego veremos, sirve para designar a la realidad verdadera, oculta o envuelta por la realidad empírica, tiene muchas veces el valor de *svabhâvashûnyatâ*: "vaciedad (= carencia) de ser propio".

tivity'',[4] designa esa naturaleza, esa manera de ser. Y es esta característica lo que permite, como dijimos, la negación de la realidad empírica por la dialéctica de la escuela de Nâgârjuna. Si la realidad empírica estuviese constituida por sustancias o si una sustancia última fuese su esencia y fundamento, el análisis abolitivo, que la escuela *Madhyamaka* lleva a cabo, se detendría, frustrado ante esa base inconmovible.

Fundamentación de las tesis de la escuela Madhyamaka

La escuela no se limita a afirmar la relatividad universal y a negar la existencia real del mundo dogmáticamente. Tiene que fundamentar sus tesis y demostrarlas frente a otras escuelas filosóficas o religiosas, budistas o no budistas, que adoptan posiciones realistas y absolutistas. La fundamentación y la demostración se hace de diversos modos.

La escuela desde luego aduce aquellos textos que contienen la palabra de Buda (*âgama*), los cuales debidamente interpretados pueden servir de base a sus tesis. Estos textos constituyen la norma de verdad para el budista, pero sólo para él y por consiguiente no pueden ser aducidos contra las tesis de los no budistas.

Además recurre al raciocinio, a la argumentación lógica (*yukti*). La argumentación lógica ideada por la escuela *Madhyamaka* para defender su concepción negativista y relativista y para destruir las tesis contrarias está contenida especialmente en los grandes comentarios que acompañan a las obras de Nâgârjuna y de otros maestros que lo sucedieron, en los cuales se recoge los argumentos tradicionalmente esgrimidos. Entre éstos merece especial mención el valiosísimo comentario de la obra antes mencionada de Nâgârjuna, compuesto por Chandrakîrti. Este comentario nos revela el uso paralelo de la palabra de Buda y

[4] *The Conception of Buddhist Nirvâna.*

de la lógica. Por lo general los grandes maestros de la escuela *Madhyamaka*, Âryadeva, Buddhapâlita, Chandrakîrti Shântideva, Prajñâkaramati, etc., fieles a su fundador, adoptan la posición denominada *prâsangika*: no aducen argumentos propios,[5] se limitan a señalar las consecuencias contradictorias y por lo tanto inaceptables a que se llega con las tesis y argumentos aducidos por las escuelas rivales. Si, por ejemplo, una de estas escuelas sostiene el surgimiento real de los seres y cosas, el *mâdhyamika* hará presente que en ese caso el surgimiento tendría que ser a partir de sí mismo o de otro o de sí mismo y de otro o sin causa y que todas esas alternativas son lógicamente imposibles, utilizando como principios básicos de su argumentación únicamente los principios del propio adversario que él se limita a poner en contradicción.

Finalmente la escuela *Madhyamaka* se vale del análisis de la realidad empírica para llegar a resultados que destruyen las tesis de las doctrinas rivales y que fundamentan su propia concepción del mundo. El tratado *Hastavâlanâmaprakarana*, estrofas y comentario (obras éstas cuya traducción del tibetano damos en el presente trabajo), nos brinda un ejemplo de esta forma de proceder. El autor de este tratado investiga la realidad empírica y encuentra que ésta está constituida únicamente por entidades que, al ser analizadas, resultan ser meras apariencias que cubren u ocultan a otras entidades, que a su vez, al ser analizadas, resultan también ser meras apariencias que igualmente cubren u ocultan a otras entidades —y así sucesivamente sin que se pueda encontrar algo, sustancial, unitario, permanente e irreductible, en que detenerse y afirmarse, volviéndose así insostenible la tesis de la existencia real del mundo.

[5] La escuela *Madhyamaka* fue calificada de escéptica por sus rivales en razón de que se abstenía de emitir juicios propios. Esta suspensión del juicio es una consecuencia de la conciencia que tenía la escuela de que toda tesis debidamente analizada conduce a contradicciones y de que la realidad verdadera es inalcanzable por la razón humana.

Necesidad de recurrir al lenguaje empírico para referirse a la realidad verdadera

Debemos ahora referirnos a la realidad verdadera que, como dijimos, es cubierta u oculta por la realidad empírica, pero antes debemos señalar que la realidad verdadera es algo totalmente diferente de la realidad empírica, completamente al margen de la palabra y el pensamiento humano, plenamente "heterogéneo". Sin embargo para referirse a esa realidad el hombre se ve obligado a recurrir al lenguaje humano que es algo propio de la realidad empírica. Y la realidad verdadera, al ser verbalizada y conceptualizada, se nos presenta con una imagen deformada, pues es sometida necesariamente a las categorías de espacio, tiempo, causa, existencia, no existencia, unidad, multiplicidad, etc., propias del dominio empírico y por completo ajenas a ella. Es necesario tener siempre muy presente la necesaria deformación a que sometemos la realidad verdadera tal como la entiende Nâgârjuna, cuando nos referimos a ella tratando de darla a comprender.

La realidad verdadera surge a raíz de la abolición de la realidad empírica

Como consecuencia de su argumentación y de su análisis de la realidad empírica, los *mâdhyamikas* niegan la existencia verdadera de la realidad empírica, de todas sus manifestaciones, de todos los elementos que la conforman, de todas las categorías que en ellas se dan, de todas las características que le son propias, concediendo a todo lo que constituye la realidad empírica una existencia meramente apariencial, fantasmagórica, inconsistente.

Como resultado del proceso abolitivo llevado a cabo por la escuela *Madhyamaka*, queda "algo" absolutamente distinto de la realidad empírica y desprovisto de todas las manifestaciones, elementos, categorías y características pro-

pias de aquélla,[6] debiéndose hacer resaltar en forma especial que ese "algo" está al margen de las categorías de ser y no ser, que no se puede afirmar respecto de él que existe o que no existe.[7]

Si se afirmase respecto de ese "algo" alguna característica propia de la realidad empírica o que en ese "algo" se da algún elemento propio de esta realidad, el discípulo de Nâgârjuna aplicaría la misma dialéctica destructiva que aplicó anteriormente, en un proceso analítico y abolitivo que no encuentra jamás una última realidad sustancial, autónoma y realmente existente.

Ese "algo" que queda como resto de la total negación de la realidad empírica, en que no se da nada propio de esta última y que no puede ser captado por la mente ni expresado por la palabra, ese "algo" es la realidad verdadera, y también la verdadera naturaleza de la realidad empírica.[8]

Shûnyatâ, *"vaciedad"*, shûnya, *"vacío"*, *como denominaciones de la realidad verdadera*

Para designar a la realidad verdadera la escuela *Madhyamaka* utiliza preferentemente los términos *shûnyatâ*,

[6] El *Vedânta* no-dualista parte de la afirmación de *Brahman*, suficientemente establecido por la autoridad de las *Upanishads*, y concluye negando la existencia real del mundo. Cf. G. Dandoy, *L'Ontologie du Vedânta*. El pensamiento de la escuela *Madhyamaka* sigue el camino inverso: empieza negando el mundo y como resultado encuentra la realidad verdadera.

[7] Por eso la escuela de Nâgârjuna se da a sí misma el nombre de *Madhyamaka*, "del medio", por mantenerse alejada por igual del ser y de la nada y por esta razón rechaza vehemente y repetidamente el calificativo de "nihilista" que le aplicaban sus adversarios.

[8] Nos parece que no cabe discutir si la realidad verdadera es trascendente o inmanente a la realidad empírica, ya que ambas realidades son lo mismo, no siendo la realidad empírica otra cosa que la realidad verdadera erróneamente captada. Tampoco es posible decir que el sistema de Nâgârjuna es un sistema monista, ya que la realidad verdadera no es una entidad base, fundamento o esencia de otra realidad, la realidad empírica.

"vaciedad", y *shûnya*, "vacío". Son simples metáforas, tal vez las más apropiadas para señalar al "residuo" que queda a raíz de la abolición de la realidad empírica, "residuo" que no es ni no no es y respecto del cual nada se puede pensar o decir.

Pratîtyasamutpâda *como denominación de la realidad verdadera*

La verdadera manera de ser de la realidad empírica es la realidad verdadera. Por tal razón la palabra *pratîtyasamutpâda*, que expresa la condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, que constituyen la auténtica naturaleza de la realidad empírica, es utilizada para designar la realidad verdadera, oculta o envuelta por la apariencia de ser algo unitario, permanente, macizo con que la realidad empírica se presenta ante la mente no ejercitada en el análisis *mâdhyamika*.[9]

La shûnyatâ *y lo divino y sagrado*

Hemos dicho que no se puede decir con respecto a la *shûnyatâ* que existe o que no existe. Igualmente importante es tener siempre presente que en la *shûnyatâ* no tienen cabida los elementos deificantes o sacralizantes. La *shûnyatâ* rechaza las nociones de "divino" y "sagrado", por ser nociones propias de la realidad empírica, como rechaza las otras nociones que pertenecen a ese dominio.[10] En el

[9] No debemos pasar por alto el hecho de que el término *pratîtyasamutpâda* como designación de la realidad verdadera es sólo una metáfora al igual que *shûnyatâ*, ya que si en la realidad verdadera no se da surgimiento ni destrucción, etc. no podemos hablar en ese nivel de "condicionalidad", "relatividad", etc. El *pratîtyasamutpâda* es "vacío" como cualquier otra manifestación de la realidad empírica.

[10] La imposibilidad de deificar o sacralizar a la realidad verdadera de la escuela *Madhyamaka* se hace plenamente evidente si se piensa que la realidad verdadera no es otra cosa que el *pratîtyasamutpâda*, la relatividad universal.

Budismo Mahâyâna los Budas y los *Bodhisattvas* son, por decirlo así, los receptáculos de lo divino y lo sagrado.

"Lo Absoluto" como denominación de la realidad verdadera

Uno de los factores que más contribuye a dificultar la comprensión de la teoría de la *shûnyatâ* es la utilización de la expresión "lo Absoluto" para designarla.[11] En rigor es lícito designar a la *shûnyatâ* con la expresión "lo Absoluto", en cuanto, y sólo en cuanto, la *shûnyatâ* es lo totalmente distinto y diferente de la realidad empírica. Pero, aunque la expresión "lo Absoluto" representa el grado máximo de la abstracción y de la eliminación de connotaciones intelectuales, con todo generalmente va cargada de matices y resonancias afectivas religiosas. Designar a la *shûnyatâ* como lo Absoluto nos expone al peligro de pasarla, sin darnos cuenta, al plano religioso, de deificarla o por lo menos de sacralizarla. Podemos designar a la *shûnyatâ* como lo Absoluto siempre y cuando no perdamos de vista que la *shûnyatâ* es un Absoluto sin nada de divino, un Absoluto totalmente no sacralizado.

La experiencia de la shûnyatâ *en el trance yóguico*

El Yoga fue considerado en la India por la mayoría de las escuelas filosóficas y religiosas como un medio de alcanzar la experiencia de lo Absoluto, llámese éste *Brahman*, *nirvâna*, *purusha* (espíritu) establecido en su auténtica naturaleza, etc. La escuela *Madhyamaka* también consideró que el monje budista, debidamente adiestrado en el Yoga, puede tener en el trance yóguico la experiencia de la *shûnyatâ*, lo Absoluto ideado por ella. El método es el mismo

[11] La mayoría de los autores mencionados en la nota 1 designan a la *shûnyatâ* con el término "lo Absoluto" y se inclinan a concepciones monistas y místicas de la misma.

para todas las escuelas; la interpretación de lo que sucede en el trance varía de una escuela a otra de acuerdo con los principios especulativos que cada una de ellas sostiene.

Así como la *shûnyatâ* no presenta ningún elemento divino o sagrado, así también debemos considerar que la experiencia de la *shûnyatâ*, que el monje budista de la escuela *Madhyamaka* tiene en el curso del trance yóguico, no es una experiencia religiosa o mística, ya que toda experiencia religiosa o mística supone un objeto sagrado (o sacralizado) frente al hombre que tiene esa experiencia, lo que no es el caso tratándose de la escuela *Madhyamaka*. La experiencia de la *shûnyatâ* es únicamente la experiencia extraordinaria de la verdadera realidad, dotada de las características que han sido descritas y por nada mejor señalada que por los términos "vaciedad" y "vacío".

Consideraciones finales

La teoría budista de la *shûnyatâ* constituye la concepción más radical y rigurosa elaborada en la India de un Absoluto en toda la plenitud de la palabra, sin ninguna concesión al sentimiento religioso del hombre o a sus necesidades emocionales. *Brahman*, lo Absoluto ideado por el *Vedânta*, en la forma más depurada que de él nos da el *Vedânta* no-dualista, admite en sí las nociones de ser, conciencia y felicidad y aún las de divino y sagrado como se evidencia por su fácil conmutación con el Îshvara, el Señor, bajo cuya forma se manifiesta.[12] Ninguna de estas nociones queda incluida en la concepción de la *shûnyatâ* de Nâgârjuna y su escuela.

Con su concepción de la *shûnyatâ*, desprovista de todo elemento deificante y sacralizante, la escuela *Madhyamaka* no se aparta de la tendencia iniciada por el Budismo primitivo, de acuerdo con el cual lo divino y lo sagrado permanecen extraños a lo Absoluto (*nirvâna*) y jerárquicamente inferiores a él. El Budismo, en este sentido, se

[12] D. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedânta*, pág. 216, propone traducir *Brahman* por *le sacré*.

acerca el *Sâmkhya* no-teísta, para quien el *purusha* (espíritu), lo único Absoluto que esta escuela admite, no tiene en sí nada de divinidad.

Al construir su noción de la *shûnyatâ*, la escuela *Madhyamaka* revela no sólo un notable rigor intelectual al presentárnosla carente de todo elemento que no condiga con la abstracción más absoluta, sino también una no menos notable audacia. Su análisis abolitivo de la realidad empírica no se limita a los seres y cosas por decir así comunes de este mundo: se aplica, con igual severidad, también a las creencias y doctrinas más valiosas y respetables de la Iglesia Budista a la cual esta escuela pertenece, y con la misma lógica implacable y en la misma forma que niega el movimiento, el surgir y desaparecer, etc., niega asimismo la persona de Buda, sus enseñanzas salvíficas, la acción que encadena al ciclo de las reencarnaciones, las mismas reencarnaciones y la liberación (*moksha*) de las mismas.

La escuela *Madhyamaka* representa el grado máximo de la racionalización del pensamiento de la India. Si bien el movimiento inicial de su especulación se debe a textos atribuidos a Buda y recurre a estos textos, de autoridad canónica, para respaldar sus concepciones, la escuela *Madhyamaka* utiliza esencialmente el análisis de la realidad empírica y el raciocinio para fundamentarlas; y, dentro de las formas de raciocinio, su preferencia va decididamente, como dijimos, a una forma extrema de la argumentación lógica: la demostración por el absurdo, la cual sin erigir ningún principio en postulado *a priori*, refuta las tesis que se le oponen a partir de los propios principios en que ellos se apoyan, poniéndolos en contradicción consigo mismos, para dejar como resultado final el vacío total y absoluto.

III

Nota bibliográfica del Hastavâlanâmaprakarana

En el Canon Budista Tibetano, *Tanjur*, se encuentran dos traducciones de un pequeño tratado sánscrito, com-

puesto por siete estrofas en la primera (*Tôhoku* 3844; *Catalogue* 5244) y por seis en la segunda (*Tôhoku*, 3848; *Catalogue* 5248).[13] Igualmente en dicho Canon se encuentran dos traducciones del comentario de dichas estrofas (*Tôhoku* 3845; *Catalogue* 5245 y *Tôhoku* 3849; *Catalogue* 5249), que designamos con las siglas A y B.

De acuerdo con *Tôhoku* el título sánscrito de la obra sánscrita constituida por las estrofas era *Hastavâlanâmaprakarana*, según la primera traducción, y *Hastavâlaprakaranakârikâ*, según la segunda, y el de los respectivos comentarios: *Hastavâlanâmaprakaranavritti* y *Hastavâlavritti*.

Los colofones de estas traducciones atribuyen la obra original (estrofas y comentario) a Âryadeva.

En el Canon Budista Chino, *Taisho*, Vol. XXXI, 1620, *Hôbôgirin, Fascicule Annexe*, página 96; Vol. XXXI, 1621, *Hôbôgirin, Fascicule Annexe*, pág. 96, figuran asimismo dos traducciones de un pequeño tratado sánscrito compuesto por seis estrofas y el comentario respectivo. Los colofones de las dos traducciones atribuyen la obra original a Dignâga.[14]

La comparación de las traducciones tibetanas y chinas lleva a la conclusión de que todas ellas derivan de un mismo texto sánscrito, debiéndose atribuir las diferencias que existen entre ellas a los traductores.

Además de las traducciones tibetanas conservadas en el Canon Budista Tibetano, existen tres copias manuscritas de la segunda traducción tibetana (α, β, γ), dos de ellas incompletas, encontradas por Sir M. A. Stein en Tun-huang (Asia Central), y actualmente en la India Office Library

[13] La primera traducción, tanto en la edición *Sde-dge* como en la edición *Peking*, lleva por título: *Cha-sas-kyi yan-lag ces-bya-bahi rab-tu-byed-pa*. La segunda traducción, tanto en la edición *Sde-dge* como en la edición *Peking*, lleva por título: *Rab-tu-byed-pa lag-pahi tshad-kyi tshig-lehur-byas-pa*.

[14] La primera traducción lleva por título: *Kiai kiuan louen* y la segunda: *Tchang tchong louen*. (Transcripción china del *Hôbôgirin*).

de Londres.[15] Los colofones de estas copias atribuyen la obra a Âryadeva.

F. W. Thomas y H. Ui publicaron un texto tibetano del tratado, constituido eclécticamente a base de las traducciones del *Tanjur* y las tres copias manuscritas de Tunhuang; las dos traducciones chinas; una reconstrucción conjetural del original sánscrito y una traducción inglesa del texto tibetano constituido por ellos. E. Frauwallner publicó un texto tibetano del tratado que toma en cuenta las ediciones de *Sde-dge*, *Narthang* y *Peking*. J. Nagasawa editó las dos traducciones chinas del tratado con una traducción japonesa de las mismas y una traducción japonesa de la traducción tibetana (*Tôhoku* 3848-3849). H. Ui tradujo al japonés las dos traducciones chinas.[16]

Nombre de la obra

Probablemente el significado de los nombres atribuidos por las traducciones tibetanas a las estrofas era: *Tratado denominado "El pelo en la mano"* y *Kârikâs (estrofas) del tratado denominado "El pelo en la mano"*, y a los comentarios: *Comentario del tratado denominado "El pelo en la mano"* y *Comentario de "El pelo en la mano"*.

Con la expresión "el pelo en la mano" el autor quería sin duda expresar que el tema que desarrollaba aparecía tan claro en su tratado como un pelo en la palma de la mano.[17]

[15] Cf. F. M. Thomas y H. Ui en el artículo citado en la nota siguiente, pág. 267.

[16] F. W. Thomas, H. Ui: *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 1-2, 1919 (April), págs. 267-310; E. Frauwallner: *Wiener Zeitschrift für des Kunde Sud- und Ostasien*, Wien, 1959 (Archiv für indische Philosophie), págs. 152-156; J. Nagasawa: *Chizan Gakuho*, 19, 1955, págs. 46-56; H. Ui. *Studies on Dignâga's Works*.

[17] Compárese Shankara, *Hastâmalaka*, *El âmalaka en la mano*, y Bhavaviveka, *Karatalaratna*, *La joya en la mano*. Cf. *Vajrasûchika Upanishad* (en *Sâmânya Upanishads*, ed. A. M. Sastri, pág. 419); *Râmâyana*, I.3,6 (= I, pág. 29, aparato crítico 154 (7) ed. Bhatt); y nuestra traducción del *Hastâmalaka*.

Extensión de la obra

Se puede pensar con toda probabilidad que el poema original sólo constaba de las seis primeras estrofas, siendo la séptima estrofa, que aparece únicamente en los textos tibetanos *Tôhoku* 3844 y 3845 (= *Catalogue* 5244 y 5245) y en la copia β, aditamento posterior, teniendo en cuenta que ni los textos tibetanos *Tôhoku* 3848 y 3849 (= *Catalogue* 5248 y 5249) ni las versiones chinas ni las copias α y γ contienen esa estrofa. Además el poema termina ostensiblemente con la estrofa seis y el tema de la estrofa siete, con su referencia a las prácticas yóguicas, no armoniza con el tema desarrollado en las seis estrofas anteriores.[18]

Autor de la obra

Como dijimos, las dos traducciones del Canon Budista Tibetano y las copias encontradas en Tun-huang atribuyen la obra sánscrita original a Âryadeva, autor indio que vivió en el siglo III d.C., discípulo directo de Nâgârjuna y uno de los más grandes representantes de la escuela *Madhyamaka*. Las dos traducciones del Canon Budista Chino la atribuyen a Dignâga, otro autor indio también budista que vivió en el siglo V d.C., fue discípulo de Vasubandhu el Joven y uno de los más grandes lógicos que produjo la India.[19]

Para otros significados atribuidos al título de la obra ver F. W. Thomas y H. Ui en el artículo citado, págs. 272-273.

[18] F. W. Thomas y H. Ui también opinan que la estrofa 7 es apócrifa, *art. cit.*, pág. 269.

[19] Sobre Âryadeva y sus obras ver: P. L. Vaidya, *Etudes sur Âryadeva*; M. Winternitz, *History of Indian Literature*, Vol. II, págs. 349-352. Sobre Dignâga y sus obras ver: Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, págs. 270-301; Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Vol. I, págs. 31-34; E. Frauwallner, "Dignâga, sein Werk und seine Entwicklung", en *Wiener Zeitschrift für des Kunde Sud- und Ostasien*, págs. 83-166; H. Ui, *Studies on Dignâga's Works*.

Es sumamente difícil determinar cuál de los dos autores antes nombrados fue realmente el autor del pequeño tratado a que nos estamos refiriendo, pues los elementos de juicio de que se dispone son muy escasos y relativos como para fundamentar una decisión a favor de Âryadeva o Dignâga; con todo nos inclinamos a considerar que el autor es Âryadeva, ateniéndonos a la tradición tibetana y, en especial, al contenido de la obra.[20]

El presente trabajo

En el presente trabajo damos la traducción del tratado *Hastavâlanâmaprakaranavritti* o *Comentario del tratado denominado "El pelo en la mano"*, que incluye las estrofas, con brevísimas notas, como un ejemplo del tipo de argumentación ideada por la escuela *Madhyamaka* para fundamentar su concepción negativista.

La traducción la hemos realizado sobre el texto de la versión tibetana A tal como la presenta la edición *Sde-dge* (*Tôhoku* 3845), con excepción de la estrofa siete que no traducimos por las razones antes indicadas. Para una mejor apreciación del texto hemos tenido siempre presentes la versión tibetana B tanto en la edición *Sde-dge* (*Tôhoku* 3849) como en la edición *Peking* (*Catalogue* 5249) así como las dos traducciones chinas y también las variantes que ofrecen las tres copias manuscritas de Tun-Huang (α, β, γ) según las consigna F. W. Thomas y H. Ui. En pocos casos, que señalamos en nota, hemos preferido la lección ofrecida por la versión tibetana B o por esas tres copias.

[20] Cf. Bu-ston, *The History of Buddhism in India and Tibet*, pág. 131; A. Bareau, *Die Religionen Indiens* III, pág. 137; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, pág. 94; P. L. Vaidya, *Etudes sur Âryadeva*, pág. 64; M. Winternitz, *ob. cit.*, pág. 363. Por el contrario E. Frauwallner, *ob. cit.*, pág. 127; K. H. Potter, *Bibliography*, pág. 51; H. Ui, *ob. cit.*; A. K. Warder, *Indian Buddhism*, págs. 450-1 y 544, atribuyen esta obra a Dignâga.

Desde luego que la edición de F. W. Thomas y H. Ui nos ha sido de gran utilidad, aunque en muchos lugares nos apartamos de la traducción que ellos dan.

Traducción

Tratado denominado "El pelo en la mano"

Se ha compuesto este tratado con el fin de que, mediante el análisis de la naturaleza de las cosas, se produzca de modo perfecto el conocimiento no-erróneo para aquellos seres que no captan el sentido (verdadero)[21] de la realidad, porque consideran a las meras denominaciones convencionales[22] que son los tres mundos[23] como una realidad verdadera.[24]

I a-b

Frente a una cuerda se concibe la idea de una serpiente;[25] *cuando se ve la cuerda,*[25a] *(esa idea) resulta sin sentido.*[26]

[21] La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, que constituyen su auténtica naturaleza.

[22] Un carro, una tela, una vasija, etc., no existen en sí y por sí como tales; son conjuntos de piezas, de hilos, de partículas de arcilla, etc. Las palabras "carro", "tela", "vasija", etc. designan así, por convención humana, entidades inexistentes en realidad. El mundo es sólo un conjunto de ese tipo de entidades.

[23] Los tres mundos (*trailokya*), de acuerdo con la cosmografía budista, son el mundo de la forma y de la experiencia sensual (*kâmaloka*), el mundo de la forma sin experiencia sensual (*rûpaloka*) y el mundo de la no-forma (*arûpaloka*). La expresión "los tres mundos" abarca la realidad empírica.

[24] Sustancia, existente en sí y por sí.

[25] Ejemplo clásico en la filosofía de la India: así como se ve una cuerda en un lugar oscuro y se cree que es una serpiente; así

Comentario

(Al ver una cuerda) en un lugar iluminado sólo por una luz poco clara[27] —por obra de la ilusión (producida) por la percepción de sólo las características[28] comunes (a una serpiente y) a la forma de una cuerda— surge (en uno) el conocimiento de una cosa concebida como real: "Esto es una serpiente", ya que no se capta la existencia de las diferencias (que se dan entre ambas).[29] Cuando se capta como algo real las diferencias de la cuerda (frente a la serpiente), aquel conocimiento resulta ser solamente un conocimiento ilusorio, sin sentido, en razón de ser una vana fantasía al reconocerse que un objeto tal (: la serpiente) no existe.

---

también se concibe a la realidad verdadera (*Brahman, shûnyatâ*, etc.) como algo que no es: la realidad empírica.

V. Battacharya, *The Âgamashâstra of Gaudapâda*, pág. CXVIII, nota 8, expresa que el ejemplo cuerda-serpiente se encuentra tal vez por primera vez en esa obra de Gaudapâda (mediados del siglo VIII d.C.); se ve por el presente texto que ese ejemplo era ya utilizado en la India por lo menos tres siglos antes y en una obra budista. Probablemente su origen es budista, teniendo en cuenta que el idealismo, en cuyo ámbito este ejemplo es utilizado, surgió primeramente en las escuelas budistas. Otros autores budistas que utilizan dicho ejemplo: Chandrakîrti, *Prasannapadâ ad* XI, 1 (Vaidya, pág. 95), XXV, 3 (Vaidya, págs. 228-229); Sthiramati, *Tîkâ ad Madhyântavibhâgashâstra* I, 2 (Pandeya, pág. 12).

[25a] De acuerdo con la lectura *thag pa* de A (ed. *Peking*). (A ed. *Sde-dge*: *thag par*).

[26] También: sin objeto, sin correlato real, irreal.

[27] Traducimos de acuerdo con la lectura *tsam snan* de B. (A: *tsam zig snan*). Corregimos *skal ba* del texto, que no da sentido, por *gsal ba*.

[28] De acuerdo con la lectura *chos tsam zig dmigs pas* de B pero suprimiendo *zig*. (A: *chos can zig dmigs pa la*).

[29] Características del error: se concibe como real algo inexistente y el error surge por no captarse las diferencias que distinguen un objeto de otro. Cf. Shankara, *Bhâshya del Vedântasûtra*, Introducción: *ke cit tu yatra yad adhyâsas tadvivekâgrahananibandhano bhrama iti*. Esta es la definición de los llamados *akhyâtivâdins*.

I c-d

Cuando se ve las partes de aquella (cuerda), en ese caso también, el conocimiento (de la cuerda) es ilusorio, como (el de) la serpiente.[30]

Comentario

Si después se examina[31] también la cuerda en sus partes, no se percibe la existencia en sí de la cuerda; al no percibirse (la existencia en sí de la cuerda), también la idea de la cuerda es sólo una mera ilusión al igual que la representación de "una serpiente", nada más (que ilusión). Así como el conocimiento de la cuerda es ilusorio,[32] de la misma manera, al examinarse[33] también (a su vez) las partes y los hilos, etc. de las partes (de la cuerda), la existencia en sí (de las partes de la cuerda) no es retenida[34] en la mente como real; al no ser ella retenida como real (también) la representación que tiene la forma de la percepción de aquéllas (partes de la cuerda), de la misma manera (que la representación de la cuerda) es sólo una ilusión.

[30] Podríamos dar un ejemplo en términos modernos: vemos un trozo de piel y creemos que la piel existe como tal, como algo real; examinando la piel con un microscopio la piel como tal desaparece y en su lugar vemos las células que la componen; un examen con un microscopio más potente haría que las células desaparezcan y que sean reemplazadas por los elementos constitutivos de las mismas. De acuerdo con la escuela *Madhyamaka* este proceso analítico y abolitivo no tiene fin.

[31] Se analiza, se descompone. También se podría traducir: *las partes (que existen) en la cuerda* o *la cuerda dividida en sus partes.*

[32] De acuerdo con la lectura *thag pahi ses pa hkhrul pa yin pa* de B. (A ed. *Sde-dge*: *thag par ses la hkhrul pa*).

[33] De acuerdo con la lectura *brtags na* de B. (A ed. *Sde-dge*: *ltos pa ni*).

[34] De acuerdo con la lectura *zin* de B. (A: *hdsin*).

II

Si se examina la existencia en sí en todas las cosas condicionadas,[35] *todo objeto del conocimiento relativo*[36] *es condicionado por otro.*[37]

Comentario

Así como cuando se examina la cuerda, etc. descompuesta mediante la distinción de sus partes, etc., no se percibe su existencia en sí, y la representación de la cuerda, etc., al igual que la representación de "una serpiente", es una ilusión, de la misma manera, al examinarse sus partes, etc., todos los objetos existentes,[38] propios del conocimiento convencional, como son la vasija, la copa, etc., resultan ser solamente condicionados,[39] y, al ser analizados completamente estos objetos, cada uno de ellos, como la vasija, etc., depende [40] únicamente de una convención. *Por otro*:[41] "(diferente de) la verdad absoluta".

III a-b

En razón de que no se puede pensar algo sin partes, también lo último (: el átomo) es similar a lo inexistente.

[35] De acuerdo con la lectura *btags* de B (ed. *Peking*). (A ed. *Sde-dge*: *brtag*).

[36] El conocimiento normal que no surge de la aplicación del método analítico y abolitivo de la escuela *Madhyamaka*.

[37] De acuerdo con la lectura *kun rdsob ses pahi spyod yul ni / ji sñed yod pa gzan las btags* de B (ed. *Peking*). (A ed. *Sde-dge*: *kun rdsob tu ni ses pa yis / spyod yul ji sñed brtags pa yin*).

[38] La presente sección convierte en principio general el resultado alcanzado en el análisis de la cuerda.

[39] De acuerdo con la lectura *btags* de α y γ. (A ed. *Sde-dge*: *brtags*).

[40] De acuerdo con la lectura *btags* de B (ed. *Peking*). (A ed. *Sde-dge*: *brtags*).

Ninguno de esos objetos existe como tal; todos ellos son únicamente un conjunto de diversas partes y elementos constitutivos, conjunto al cual el hombre le impone un nombre atribuyéndole inconscientemente unidad y existencia propia.

[41] De acuerdo con la lectura *gzan las* de B. (A: *gzan du*).

Aquella materia sin partes, la única (así), propia del átomo, (el cual sería) lo último de todas las cosas condicionadas,[42] aquélla, en razón de que no es capaz de ser percibida, porque su existencia en sí no puede ser pensada,[43] resulta ser inexistente,[44] siendo similar a una guirnalda de flores nacidas en el aire o a los cuernos de la liebre.[45]

Si se pregunta si es posible saber por qué, a causa de su característica de no poder ser pensada, la materia del

[42] De acuerdo con la lectura *btags* de B (ed. *Peking*). (A ed. *Sde-dge*: *brtag*). En lo que antecede se expresa la tesis de los Vaisheshikas. Ver nota 44.

[43] De acuerdo con la lectura *dmigs par bya bar* de B. (A ed. *Sde-dge*: *dmigs pa*).

No puede ser percibida, no por una deficiencia o debilidad de nuestros sentidos (como el adversario podría argüir), sino porque el análisis lógico (cf. *buddhyâ vivecanât*, *buddhyâ vivecanam*, *Nyâyasûtra* IV, 2, 24-25 y *Bhâshya ad locum*), como el que viene a continuación, lleva a la conclusión de que una materia indivisible es inaceptable (al margen de la capacidad o incapacidad de nuestros sentidos para captarla). Cf. Chandrakîrti, *Prasannapadâ ad* XVI, 4: *tatrâsau avijñeyasvarûpatvât khapuspavan nâsty eveti.*

[44] En las estrofas Ic-d y II el autor sostiene que toda cosa puede ser descompuesta en partes, no pudiendo atribuírsele por consiguiente una existencia en sí, la condición de sustancia, resultando así una mera convención.

En la presente estrofa el autor sostiene que no existe algo que no pueda ser dividido en partes, que aún la más pequeña partícula de cualquier cosa, el átomo, posee partes.

Con esta tesis el autor entraba en conflicto con la escuela *Vaisheshika* que sostenía la existencia del átomo indivisible, elemento real, constitutivo de todo. Sobre la escuela *Vaisheshika* ver B. Faddegon, *The Vaiçesika-System*; A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* y H. Ui, *The Vais'eshika Philosophy*.

En los *Vaisheshikasûtras* (entre el 300 a.C. y el 100 d.C.), la obra más antigua de la escuela, no se encuentra argumentos en pro y en contra de la existencia del átomo, pero en los *Nyâyasûtras* (siglo III d.C.), IV, 2, 14 y ss., de la escuela *Nyâya*, estrechamente vinculada con la anterior y en las obras posteriores de ambas escuelas se encuentra una argumentación amplia en favor y en contra de la tesis atomista. Cf. también Âryadeva, *Chatuhshataka*, estrofa 215

átomo, aún existiendo, no es unidad, (la respuesta es:) porque en razón de la división en partes de las regiones existentes [46] del espacio —así como las materias de la vasija, de la tela, del carro, etc., que existen, en razón de la división de partes, este, oeste, arriba, abajo, etc., de las regiones del espacio, aparecen divididas en partes— de la misma manera, si la materia del átomo también existiese, indudablemente, en razón de la división [47] en partes de las regiones del espacio, sería necesario aceptar (para el átomo) su división en partes, este, oeste, norte, arriba, etc. Al estar dividida en partes, la materia del átomo no resulta una. En razón de que se manifiestan numerosas divisiones de la materia, su unidad no existe. Por no ser percibido el átomo, la afirmación de (que) la materia del átomo (existe como algo indivisible) debe ser desechada.

III c-d

Por esa razón el sabio no considera lo que es una mera ilusión como una realidad verdadera.

Comentario

Ya que así los tres mundos son sólo una ilusión, por eso el sabio, que desea obtener el *summum bonum*, no debe considerarlos como la verdadera realidad.

Si se sostiene así: "Si bien, de acuerdo con esta (vuestra) doctrina, estos objetos externos como la vasija, etc.,

(P. L. Vaidya, *ob. cit.*, págs. 80 y 137 y G. Tucci, "Studi Mahâyânici, I" en *Rivista degli Studi Orientali*, X, 1923-1924, pág. 526); Chandrakîrti, *Prasannapadâ*, págs. 88-89 (ed. L. de la Vallée Poussin); Vasubandhu, *Vimshatikâ*, estrofa 14; Shântideva, *Bodhicharyâvatâra* IX, 87 y Prajñâkaramati, *Pañjikâ ad loc.*

El *Hastavâlanâmaprakarana* menciona sólo una parte de esa argumentación.

[46] Ejemplos clásicos en la filosofía de la India para designar a meras creaciones de la mente y por lo tanto inexistentes en sí.

[46] De acuerdo con la lectura *yod pa ni* de B pero suprimiendo *ni*. (A: *yod na ni*).

[47] De acuerdo con la lectura *tha dad par* de B. (A: omite).

en razón de que no se capta[48] (como propia de ellos) una existencia en sí, son enteramente imaginados[48a] a partir de la nada, (con todo) el conocimiento ilusorio,[49] que tiene la forma de la percepción de aquellas cosas, existe, como, por ejemplo, aunque la ilusión mágica, el espejismo, etc., no existan realmente,[50] el conocimiento que tiene la forma de aquéllos (existe)'' (— nosotros contestamos:)

IV

En (el caso de) la ilusión, aquél (objeto), por ser irreal, no es como aparece; (si) un objeto inexistente aparece ¿cómo aquella (ilusión) podría tener la condición de sustancia?

[48] De acuerdo con la lectura *rtogs* de B (ed. *Sde-dge*). (A: *rtog*).

[48a] De acuerdo con la lectura *brtags pa* de B (ed. *Sde-dge*). (A: *brtags pas*).

[49] De acuerdo con la lectura *hkhrul pahi ses pa hdi ni* de B. (A ed. *Sde-dge*: *hkhrul pa tsam hdi*).

[50] El adversario sostiene que se puede aceptar la irrealidad del objeto y considerarlo una ilusión, pero que no se puede dudar de la existencia de la ilusión como tal, del pensamiento ilusionado.

En la sección siguiente el autor del presente tratado refuta la afirmación de la existencia independiente de la ilusión como tal, alegando que si la causa (el objeto en el presente caso) no existe, tampoco puede existir el efecto (el conocimiento del objeto). Cf. Sthiramati, *Tîkâ ad Madhyântavibhâga* I, 2 (ed. Pandeya, pág. 10): *na ca yad yasya karanam tadabhave tasyotpattir yujyate.*

La tesis aducida en este texto por el adversario de los *Mâdhyamikas* es similar a la de la escuela *Yogâchâra* del Budismo Mahâyâna, la cual sostenía que sólo existe la conciencia que, engañada, imagina la ilusión de un mundo externo; los *yogâchâras* aceptaban la posibilidad de la conciencia sin la contraparte de un objeto, mientras que los *mâdhyamikas* negaban enfáticamente que la conciencia pudiese existir sin objeto (*drishyam antarena darshanam api na syât drishyâpekshatvât tasya* Prajñâkaramati, *Pañjikâ ad* IX, 17). Sobre los *yogâchâras* ver A. K. Chaterjee, *The Yogâcâra Idealism*; S. Dasgupta, *Indian Idealism*; P. T. Raju, *Idealistic Thought of India.* Ver la refutación de las doctrinas de los *yogâchâras* desde el punto de vista *mâdhyamika* en Shântideva, *Bodhicharyâvatâra* IX, 15-35 y Prajñâkaramati, *Pañjikâ ad locum*; Chandrakîrti, *Madhyamakâvatâra*, traducción tibetana, págs. 135-174 (edición L. de la Vallée Poussin), traducción francesa de L. de la Vallée Poussin, *Le Muséon*, IX, 1910, págs. 324-355.

Comentario

Al ser esta ilusión el conocimiento (desde luego erróneo) de la existencia en sí de la cosa, y no siendo la cosa una existencia en sí (= algo que existe en sí y por sí) tal (como aparece en la ilusión), si no existe aquel objeto, por no ser capaz de existir con existencia propia, (ese objeto que aparece en la ilusión) resulta irreal; por ser irreal (el objeto que aparece en la ilusión), la existencia en sí (que se considera como propia) de la ilusión es de la misma clase (es decir: irreal). ¿Cómo [51] se sabe esto? Así: [52] (Si alguien dijese:) "En este mundo si no existe lo que produce, como la semilla, etc., existe lo producido,[53] como el brote, etc." (es evidente que) una cosa así no ha sido vista (jamás). Por tal razón probamos que el ejemplo de la ilusión mágica (aducido por el contrario) no es válido.[54]

V

Cualquier hombre inteligente que, con mente precisa, sabe que todas las cosas son únicamente condicionadas,[56] *aleja de sí fácilmente la pasión, etc., como el temor de la serpiente.*

Comentario

Cualquier hombre que en los tres mundos, que en la forma explicada son únicamente condicionados,[56] elimina [57]

[51] De acuerdo con la lectura *ji ltar* de B. (A: *ji lta bur*).

[52] De acuerdo con la lectura *hdi ltar* de B. (A: *ji ltar*).

[53] De acuerdo con la lectura *bskyed par bya ba myu gu la* de B. (A ed. *Sde-dge*: *skyed par byed pa myu gu la*).

[54] De acuerdo con la lectura *bdag ni sgyu mahi skyes buhi dpe yan ma grub par hchad do* de B. (A ed. *Sde-dge*: *sgyu ma lta bu hdod pa yan ma grub par nes pa bsad pa yin no*), pero suprimiendo *skyes buhi*.

[55] De acuerdo con la lectura *btags* de B (ed. *Peking*). (A: *brtags*).

[56] De acuerdo con la lectura *btags* de B (ed. *Peking*). (A ed. *Sde-dge*: *brtags*).

[57] De acuerdo con la lectura *bsal* de B. (A ed. *Sde-dge*: *gsal*).

la idea de lo consistente como la vasija, etc. y con mente precisa capta como algo real que las cosas son inexistentes, meras designaciones convencionales —de la misma manera como desaparece el temor por la serpiente, (temor) que surge con el conocimiento de la idea (producida) frente a una cuerda: "Es una serpiente", (temor) que (después) es eliminado al tenerse la certeza, mediante el examen de las diferencias, de que es (sólo) una cuerda— de esa misma manera aquel (hombre) también, examinando las cosas productoras de deseo, etc.,[58] elimina las redes de las impurezas[59] *fácilmente,* (es decir:) "sin dificultad", "sólo en corto tiempo".[60]

VI

Al conocer los objetos del mundo, debe actuar de acuerdo con el mundo, (pero) los que desean eliminar completamente las impurezas, deben[61] *investigar (todo) de acuerdo con la verdad suprema.*

Comentario

De la misma manera como, al conocer las cosas, se super-impone[62] a los objetos del mundo, como la vasija etc.,

[58] Analiza las cosas productoras de deseo, etc., de la misma manera como analizó la cuerda, etc. y encuentra que no tienen existencia propia, que son irreales y que por lo tanto él no debe convertirlas en objeto de deseo, etc., como una persona sensata no convierte en objeto de deseo, etc. las cosas que ve en sueños. Cf. Shântideva, *Bodhicharyâvatâra* IX, 88 y Prajñâkaramati, *Pañjikâ ad loc.*

[59] El deseo o pasión, el odio o aversión, el error o confusión mental.

[60] Como se ve por esta sección y la siguiente, para poder hacer realidad el ideal moral de la eliminación de las pasiones es necesario previamente captar la verdadera naturaleza (condicionalidad, etc.) de las cosas de este mundo y del mismo mundo. La adecuada concepción del mundo es tan necesaria como la disciplina moral para lograr alcanzar la meta perseguida.

[61] De acuerdo con la lectura *bya* de B. (A: *byas*).

[62] El término "super-imponer" (*adhyâropa, adhyâsa* en sánscri-

una designación convencional: "Esto es una vasija", "una tela", "un carro", de la misma manera se ha de actuar de acuerdo con las convenciones, según lo anteriormente establecido.[63] Después los que desean eliminar las impurezas, como la pasión etc., deben investigar las cosas de acuerdo con la esencia de la verdad suprema conforme ha sido definida; y, al investigar las cosas así, las redes de sus impurezas, como la pasión etc., ya no surgen después.

to) designará en el vocabulario técnico del *Vedânta* no dualista el proceso mediante el cual la mente engañada crea, sobre el sustrato de la unidad absoluta de *Brahman*, la falsa imaginación de la diversidad y de la multiplicidad.

[63] En el plano de la vida normal uno debe actuar de acuerdo con la red de convenciones establecidas por la mente humana, utilizando los nombres convencionalmente dados a los seres y cosas, aunque esto implique la atribución a los mismos de existencia propia y de unidad.

BHAVASANKRÂNTIPARIKATHÂ:

EXPOSICIÓN ACERCA DE LA TRANSMIGRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE NÂGÂRJUNA

Introducción

Nâgârjuna

Nâgârjuna, el gran filósofo budista, fundador de la escuela *Madhyamaka* del Budismo Mahâyâna, parece haber vivido en la segunda mitad del siglo II d.C.[1] Los datos que

[1] De un modo general los autores modernos ubican a Nâgârjuna en el siglo II d.C. Cf. J. May, *Candrakîrti*, pág. 5 y "La philosophie bouddhique", pág. 123, señala que la escuela *Madhyamaka* se constituyó en el siglo II d.C. bajo el impulso del filósofo Nâgârjuna; M. Winternitz, *A History*, pág. 342; A. B. Keith, *A History*, pág. 495, señala que Nâgârjuna puede ser ubicado como un contemporáneo tardío de Ashvagosha (siglo II d.C.); A. Bareau, *Die Religionen*, pág. 122, quien reproduce la opinión de E. Lamotte, *Le Traité*, I, pág. 25, lo ubica en el siglo II d.C.; T. R. V. Murti, *The Central Conception*, págs. 87-88, considera que Nâgârjuna vivió alrededor del año 150 d.C.; K. M. Potter, *Bibliography*, pág. 5, quien reproduce la opinión de Nakamura, lo ubica entre los años 150-250 d.C.; K. K. Inada, *Nâgârjuna*, págs. 3 y 11, también lo ubica entre los años 150-250 d.C.; M. Walleser, "Die Lebenszeit", pág. 242, señala que el período de actividad de Nâgârjuna data de comienzos del siglo II d.C.; Th. Stcherbatsky, *The Conception*, pág. 66, ubica a Nâgârjuna en el siglo II d.C.; E. Frauwallner, *Die Philosophie*, pág. 170, considera que Nâgârjuna vivió alrededor del 200 d.C.; K. Venkata Ramanam,

se tienen acerca de la vida de Nâgârjuna, provenientes de fuentes chinas y tibetanas,[2] son sumamente confusos, contradictorios y están tan estrechamente entremezclados con la leyenda que es muy poco lo que se puede afirmar sobre el autor de las *Kârikâs*. Además existieron diversos autores de nombre Nâgârjuna, lo que torna más confusa aún la situación en lo que se refiere a la atribución de los datos biográficos y de las obras. Incluso Walleser[3] ha llegado a dudar de su existencia. Por esta razón y por la índole del presente trabajo, con repecto a la vida de Nâgârjuna nos limitaremos a remitir a los trabajos especializados[4] y a consignar sólo los siguientes hechos: Nâgârjuna fue probablemente un brahmán proveniente del Sur de la India que llegó a Nâlandâ para enseñar la nueva doctrina budista del *Madhyamaka*. Fue amigo personal de un rey Shâtavâhana[5] y pasó la última etapa de su vida en la región de Andhra en el monasterio construido por aquel rey en una roca del monte Bhrâmaragiri (en la montaña Shrîpavarta de Nâgârjunikonda de la región de Andhra).

Principales obras de Nâgârjuna[6]

La literatura del Budismo Mahâyâna está constituida, de un modo general, por una serie de *Sûtras* tardíos y que

Nâgârjuna's Philosophy, pág. 30, sostiene la hipótesis de que el período de actividad de Nâgârjuna se ubicaría entre los años 50 d.C. y 120 d.C.

[2] Cf. M. Walleser, "The life of Nâgârjuna from the Tibetan and Chinese sources"; P. L. Vaidya, *Etudes*, pág. 46.

[3] M. Walleser, "The life of Nâgârjuna", pág. 424.

[4] M. Walleser, "The life of Nâgârjuna", "Die Lebenszeit des Nâgârjuna"; D. Malakar, "Les Nâgârjunas dans l'Histoire de l'Inde"; K. Venkata Ramanam, *Nâgârjuna's Philosophy*, págs. 25-33; E. Lamotte, *La Traité* I, págs. X-XIV; S. Pathak, "Life of Nâgârjuna", págs. 93-95.

[5] Shâtavâhana es el nombre de una dinastía india que reinó en el Dekhán septentrional. Cf. E. Lamotte, *L'Histoire*, págs. 523-532.

[6] Las tradiciones tibetana y china no coinciden en cuanto a las obras de Nâgârjuna concierne. Tampoco existe un acuerdo perfecto

sin embargo se atribuye al mismo Buda y por los *Shâstras* o Tratados de los grandes maestros como Nâgârjuna, Maitreya, Asanga, Vasubandhu el Viejo, Buddhapâlita, Bhavya, Chandrakîrti, Shântideva, etcétera.

La secta *Mâdhyamika* del Budismo Mahâyâna mostró especial preferencia, como hemos visto, por aquellos *Sûtras* mahâyânistas, atribuidos a Buda y por consiguiente con autoridad canónica, que reciben el nombre de *Prajñâpâramitâ-Sûtras*.

Los *Shâstras* y Comentarios pertenecientes al *Madhyamaka* constituyen una vasta y valiosa literatura filosófica. Para los fines del presente trabajo sólo nos ocuparemos de las obras principales atribuidas con mayor o menor fundamento a Nâgârjuna:

Mûlamadhyamakakârikâs o *Madhyamakamûla* o *Madhyamakakârikâs* o *Mâdhyamikasûtras* o *Madhyamaka* o *Madhyamakashâstra* o *Prajñâ* y su Comentario *Akutobhayâ*. *Kârikâs*: *Texto sánscrito*: ed. L. de la Vallée Poussin, St. Pétersbourg, 1903-1913 (Bibliotheca Buddhica, Vol IV), reimpresión: Osnabrück, 1970 (Biblio Verlag); ed. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (The Mithila Institute) (Buddhist Sanskrit Texts, Nº 10); K. K. Inada, Tokyo, 1970 (The Hokuseido Press). *Akutobhayâ*: *Texto sánscrito*: no se conserva. *Traducciones chinas*: Existen traducciones chinas de las *Kârikâs* acompañadas de otros comentarios editadas en el *Taisho*. *Traducciones tibetanas*: Existen ediciones antiguas y modernas de las traducciones tibetanas de las *Kârikâs* solas, de las *Kârikâs* acompañadas del Comentario *Akutobhayâ* y de las *Kârikâs* acompañadas de otros comentarios. *Traducciones modernas*: Existen traducciones

---

entre los autores modernos que se han ocupado del tema, por lo que se puede afirmar que el establecimiento definitivo de las obras atribuibles a Nâgârjuna aún no ha sido realizado. Remitimos a la *Bi*bliografía de K. H. Potter, págs. 5-11, a la obra de K. Venkata Ramanam, *Nâgârjuna's Philosophy*, págs. 34 y ss. Como un pequeño aporte a este tema, véase nuestro trabajo "The *Pratîtyasamutpâdahrdayakârikâ* and the *Pratîtyasamutpâdahrdayavyâkhyana* of Shuddhamati".

francesas, alemanas, inglesas y japonesas de las *Kârikâs* solas, de las *Kârikâs* acompañadas del Comentario *Akutobhayâ* (trad. alemana) y de las *Kârikâs* acompañadas de otros comentarios. Para los datos completos de todas estas ediciones y traducciones remitimos a nuestro trabajo *Las Mûlamadhyamakakârikâs de Nâgârjuna y la Prasannapadâ de Chandrakîrti*, págs. 5-11.

Yuktishashtikâkârikâ. Texto sánscrito: no se conserva. Algunas estrofas son citadas en los comentarios de Chandrakîrti (a las *Kârikâs* de Nâgâjuna) y de Prajñâkaramati (al *Bodhichâryâvatâra* de Shântideva). *Traducción china*: *Taisho* 1575, Nanjio 1307. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 3825; *Catalogue* 5225. Existen dos comentarios sánscritos sobre esta obra: uno del mismo Nâgârjuna y el otro de Chandrakîrti, de los cuales sólo se ha conservado, en su traducción tibetana, el atribuido a Chandrakîrti (*Tôhoku* 3864; *Catalogue* 5265). *Traducción alemana de la traducción china*: Ph. Schaeffer, Heidelberg, 1923 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 3). *Taducciones japonesas de la traducción tibetana de las Kârikâs y del Comentario de Chandrakîrti*: S. Yamagucchi, en *Otani Gakuho* 7, Kyoto, 1925, págs. 336 y ss. y en *Chugan Bukkyo Ronko*, Kyoto, 1944, págs. 31-109.

Shûnyatâsaptatikârikâ y su comentario *Shûnyatâsaptativritti. Kârikâs*: *Texto sánscrito*: no se conserva. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 3827; *Catalogue* 5227. *Vritti*: *Texto sánscrito*: no se conserva. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 3831; *Catalogue* 5231. Además del comentario del mismo Nâgârjuna a sus *Kârikâs* existen dos, conservados también únicamente en sus traducciones tibetanas: uno de Chandrakîrti (*Tôhoku* 3867; Catalogue 5268) y otro de Parahita (775-800 d.C.) (*Tôhoku* 3868; *Catalogue* 5269).

Mahâyânavimshikâ. Para los datos completos de las ediciones y traducciones de esta obra, ver nuestro trabajo *Mahâyânavimshikâ de Nâgârjuna*, incluido en este libro.

Suhrillekha. Texto sánscrito: no se conserva: *Traducciones tibetanas*: *Tôhoku* 4182 y 4496; *Catalogue* 5409 y

5682. *Traducciones chinas*: *Taisho* 1672, Nanjio 1464; *Taisho* 1673, Nanjio 1440; *Taisho* 1674, Nanjio 1441. *Traducción inglesa de la traducción tibetana*: H. Wenzel, en *Journal of the Pâli Text Society*, London, 1886, págs. 1-32. *Traducción alemana de la traducción tibetana*: H. Wenzel, *Brief des Nâgârjuna an König Udayana*, Leipzig, 1886 (Voss). *Traducción inglesa de la traducción china de Gunavarman* (*Taisho 1672*): S. Beal, en *Indian Antiquary*, Vol. XVI, Bombay-London, 1887, págs. 169-172. *Traducción inglesa de la traducción china de I Tsing* (*Taisho 1674*): S. Beal, London, 1892 (Luzac), con el texto chino.

Mahâprajñâpâramitâ(sûtra)shâstra (Comentario del *Pañchavimshatisâhasrikâprajñâpâramitâ*. *Texto sánscrito*: no se conserva. *Traducción china*: *Taisho* 1509, Nanjio 1169. *Traducción francesa de la traducción china* (incompleta): E. Lamotte, Vols. I, II, III y IV, Louvain, 1966, 1967, 1970 y 1976 (Muséon).

Sûtrasamucchaya. *Texto sánscrito*: no se conserva. *Traducción china*: *Taisho* 1635, Nanjio 1311. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 3934; *Catalogue* 5330.

Abodhabodhakaprakarana. *Texto sánscrito*: no se conserva. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 3838; *Catalogue* 5238.

Aksharashataka y su comentario *Aksharashatakavritti*. *Kârikâs*. *Texto sánscrito*: no se conserva. La tradición china lo atribuye a Âryadeva; la tradición tibetana lo atribuye a Nâgârjuna. *Traducción china*: *Taisho* 1572, Nanjio 1254. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 3834; *Catalogue* 5234. *Aksharashatakavritti*. *Texto sánscrito*: no se conserva. *Traducción china*: *Taisho* 1572, Nanjio 1254. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 3835; *Catalogue* 5235. *Traducción inglesa de la traducción china*: V. V. Gokhale, en *Materialien zur Kunde des Buddhismus* 14, Heidelberg, 1930, comprende la traducción de las estrofas y del comentario.

Bhavasankrânti o *Bhavasankrântishâstra o Mahâyânabhavabhedashâstra*. Para las ediciones y traducciones de esta obra, remitimos a las Secciones *Ediciones del Bhavasankrântishâstra* y *Traducciones del Bhavasankrântishâstra* que se encuentran más adelante.

Vaidalyasûtra. Texto sánscrito: no se conserva. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 3826; *Catalogue* 5226; editada también por Y. Kajiyama, en *Miscellanea Indologica Kiotiensia* 6-7, 1965, págs. 129-155. *Traducción japonesa de la traducción tibetana*: S. Yamaguchi, en *Chugân Bukkyo Ronko*, Kyoto, 1944, págs. 111-166.

Vaidalyaprakarana. Texto sánscrito: no se conserva. *Texto tibetano*: *Tôhoku* 3830; *Catalogue* 5230; editado *también* por Y. Kajiyama, en *Miscellanea Indologica Kiotiensia* 6-7, 1965, págs. 129-155.

Ratnâvalî. Texto sánscrito: ed. G. Tucci, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1934, págs. 307-325 (= *Opera Minora*, págs. 321-336) y en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1936, págs. 237-252 y págs. 423-435: contiene los Caps. 1, 2 (parcial) y 4; ed . P. L. Vaidya, en *Madhyamakashâstra...*, Darbhanga, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, Nº 10) (The Mithila Institute). *Traducción china*: *Taisho* 1656, Nanjio 1253. *Traducción inglesa del sánscrito*: G. Tucci, en sus ediciones citadas.

Vigrahavyâvartanîkârikâ y su comentario *Vigrahavyâvartanîvritti. Texto sánscrito*: ed. K. P. Jayaswal y R. Sankrityayana, en *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. XXIII, Part III, 1937 (Appendix); P. L. Vaidya, en *Madhyamakashâstra...*, Darbhanga, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, Nº 10) (The Mithila Institute); E. H. Johnston y A. Kunst, Bruxelles, 1948-1951 (Mélanges Chinois et Bouddhiques IX) (Institut Belge des hautes études chinoises), págs. 99-152; reimpresión: Bruges, 1951 (The Saint Catherine Press Ltd.). *Traducción tibetana de las Kârikâs*: *Tôhoku* 3828; *Catalogue* 5228. *Traducción tibetana de la Vritti*: *Tôhoku* 3832; *Catalogue* 5232; ed.G. Tucci, en *Pre-Dinnâga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources* (Gaekwad's Oriental Series, Vol. 49); reedición: San Francisco, 1976 (Chinese Materials Center). *Traducción china de las Kârikâs y de la Vritti*: *Taisho* 1631, Nanjio 1251. *Traducción inglesa de las traducciones tibetana y china*: G. Tucci, en su mencionada edición. *Traducción inglesa del sánscrito*: F. J. Streng, en *Empti-*

ness. Study in religious meaning, Nashville, 1967. *Traducción italiana del sánscrito*: R. Gnoli, Torino, 1961. *Traducción francesa de la traducción tibetana*: S. Yamaguchi, *Journal Asiatique* (Juillet-Septembre 1929, 2, págs. 1-86), Paris (P. Geuthner).

Dvâdashanikâyashâstra o *Dvâdashamukhashâstra. Texto sánscrito*: no se conserva. Existe una reconstrucción sánscrita a partir de la traducción china realizada por Pt. Aiyaswami Shastri y publicada en *Visva-Bharati Annals*, VI, Santiniketan, 1954. *Traducción china*: *Taisho* 1568, Nanjio 1186.

Ekashlokashâstra. Texto sánscrito: no se conserva. Existe una reconstrucción sánscrita a partir de la traducción china realizada por H. R. R. Iyengar y publicada en *Mysore University Journal for Arts and Science* I, 2, 1927. *Traducción china*: *Taisho* 1573, Nanjio 1212. *Traducción inglesa de la traducción china*: J. Edkins, *Chinese Buddhism*, London, 1880 (Trübner), (Trübner's Oriental Series), págs. 302-317, reed. London, 1893 (Kegan Paul, Trench, Trübner).

Chatuhstava: Algunos autores antiguos, como Chandrakîrti en su *Prasannapadâ* y Prajñâkaramati en su *Bodhicharyâvatârapañjikâ*, citan una obra de Nâgârjuna que denominan *Chatuhstava* o sea "Cuatro Himnos", pero sin indicar cuáles son esos cuatro himnos. No existe acuerdo definitivo entre los autores modernos respecto de cuáles son esos cuatro himnos. Para L. de la Vallée Poussin y G. Tucci son: *Niraupamyastava, Lokâtîtastava, Chittavajrastava* y *Paramârthastava*; para P. Patel son: *Niraupamyastava, Lokâtîtastava, Achintyastava* y *Stutyatîtastava. Texto sánscrito*: ed G. Tucci, en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, 1932, págs. 309-325: contiene *Niraupamyastava* y *Paramârthastava. Reconstrucción sánscrita a partir de la traducción tibetana*: P. Patel en *Indian Historical Quarterly*, 1932, págs. 316-331 y 689-705: contiene los cuatro himnos que él considera que forman parte del *Chatuhstava. Traducciones tibetanas*: del *Niraupamyastava*: *Tôhoku* 1119, *Catalogue* 2011; del *Para-*

mârthastava: *Tôhoku* 1122, *Catalogue* 2014; del *Lokâtîtastava*: *Tôhoku* 1120, *Catalogue* 2012; del *Chittavajrastava*: *Tôhoku* 1121, *Catalogue* 2013; del *Achintyastava*: *Tôhoku* 1128, *Catalogue* 2019; del *Stutyatîtastava*: *Tôhoku* 1129, *Catalogue* 2020. G. Tucci, en su citado artículo edita el texto de la traducción tibetana del *Niraupamyastava* y del *Paramârthastava*, págs. 312-320 y 322-324; P. Patel, en su citado artículo, y L. de la Vallée Poussin en *Le Muséon*, nouvelle serie, 14, 1913, págs. 1-18, editan el texto de la traducción tibetana de los himnos que ellos consideran que forman parte del *Chatuhstava*. *Traducción inglesa del sánscrito del Niraupamyastava y del Paramârthastava*: G. Tucci, en su citado artículo, págs. 313-321 y págs. 323-325. *Traducción francesa de la traducción tibetana*: L. de la Vallée Poussin, en su citado artículo incluye igualmente la traducción francesa de los himnos que él edita. *Traducción italiana*: R. Gnoli, Torino, 1961. *Traducción castellana del Niraupamyastava* (del sánscrito), *del Paramârthastava* (del sánscrito), *del Lokâtîtastava* (de la traducción tibetana) *y del Chittavajrastava* (de la traducción tibetana): C. Dragonetti, *Catustava de Nâgârjuna*, Buenos Aires, 1978.

Âryadharmadhâtugarbhavivarana. Texto sánscrito: no se conserva. Existe una reconstrucción sánscrita realizada por S. Pathak y publicada en *Indian Historical Quarterly*, 1957, págs. 246-249. *Traducción tibetana*: *Tôhoku* 4101; *Catalogue* 5602.

El texto del Bhavasankrântishâstra

Denominamos *Bhavasankrântishâstra* al conjunto de las tres recensiones del texto sánscrito original de la *Bhavasankrânti*, recensiones que sólo conocemos a través de 3 traducciones tibetanas y 1 china, ya que el original sánscrito se ha perdido.

Puede afirmarse que las tres recensiones en que se basaron estas cuatro traducciones del *Bhavasankrântishâstra*

de Nâgârjuna eran sumamente diferentes entre sí. Ver el cuadro comparativo de las cuatro traducciones realizado por Shastri, pág. XXIV. El hecho evidente de las grandes diferencias existentes entre las traducciones obliga a pensar en la existencia de diversas recensiones de la misma obra y no en la posibilidad de que se trate sólo de diferencias debidas a los diferentes traductores. Por otra parte existe en todas ellas un núcleo común que permite suponer que se trata de la misma obra.

De estas tres recensiones dos son conocidas a través de las tres traducciones tibetanas y una a través de la traducción china.

1. La primera recensión está representada por una traducción tibetana: *Tôhoku* 3840 = *Catalogue* 5240 y puede ser denominada *Madhyamabhavasankrânti*, ya que si bien la obra se presenta bajo el título *Bhavasankrânti* (en tib. *Srid-pa hpho-ba*), el colofón de la misma incluye dicho nombre: *Madhyamabhavasankrânti* (en tib. *Dbu-ma* [*Madhyama*] *srid-pa hpho-ba*), tanto en la edición *Sde-dge* como en la edición *Peking*.

2. La segunda recensión está representada por dos traducciones tibetanas: *Tôhoku* 4162 = *Catalogue* 5662 y *Tôhoku* 4556 = *Catalogue* 5472, que son muy similares entre sí y que a su vez difieren notablemente de la otra traducción tibetana que mencionamos más arriba. Esta recensión puede llevar el nombre de *Bhavasankrântiparikathâ*, ya que es el título con que se presenta una de ellas (*Tôhoku* 4162 = *Catalogue* 5662) en las ediciones de *Sde-dge* y de *Peking*.

3. La tercera recensión está representada por la traducción china: *Taisho* 1574, Nanjio 1305, que, de acuerdo con el título chino, puede denominarse *Bhavabhedashâstra*.

Las tres traducciones tibetanas son pequeños tratados en verso y la traducción china está escrita en prosa. El texto del *Bhavasankrântishâstra* está constituido por 19 estrofas en la primera recensión: *Madhyamabhavasankrânti*, por 16 estrofas en la segunda recensión: *Bhavasankrântiparikathâ* y por un texto en prosa equivalente a 27 estrofas en la tercera recensión: *Bhavabhedashâstra*.

Para la elaboración del presente trabajo hemos preferido de entre las tres recensiones a la denominada *Bhavasankrântiparikathâ* por la claridad y orden de sus ideas.

El título del Bhavasankrântishâstra

En la Introducción del *Bhavasankrântisûtra*, que se encuentra en la Primera Parte de esta obra, analizamos la forma y constitución del texto de este *Sûtra* y señalamos que con el nombre *Bhavasankrânti* existen dos obras budistas diferentes: 1. el *Bhavasankrântisûtra* y 2. el *Bhavasankrântishâstra*, el Tratado atribuido a Nâgârjuna, a que ahora nos referimos. Indicamos también que estos dos textos contienen estrofas comunes [7] y al respecto sugerimos la hipótesis de que el *Sûtra* original estaba compuesto sólo por la parte en prosa (que nada tiene en común con el *Shâstra* de Nâgârjuna) que trata de la transmigración o pasaje de una existencia a otra; de ahí que existiera perfecta adecuación entre el tema del *Sûtra* y su título *Bhavasankrânti*. Consideramos entonces, dentro de nuestra hipótesis, que a la parte en prosa le fueron agregadas con posterioridad las estrofas que tratan de la "vaciedad" de todo (tesis principal de la escuela *Madhyamaka* de Nâgârjuna) y que dentro de estas estrofas agregadas, algunas fueron tomadas del *Shâstra* de Nâgârjuna. Nuestra hipótesis tendía a explicar el hecho insólito de la inclusión de estrofas de Nâgârjuna en el *Sûtra* y también la falta de conexión entre el tema desarrollado en la parte en prosa del *Sûtra* (la *sankrânti* o "transmigración") y el tema que tratan las estrofas (la *shûnyatâ* o "vaciedad") del mismo.

Analizando ahora el texto del *Shâstra* de Nâgârjuna se llega a la conclusión de que esta obra no contiene nada en

[7] La estrofa 1 del *Sûtra* corresponde a la 11 del *Shâstra*; los *pâdas* c-d de la estrofa 3 del *Sûtra* y la estrofa 4 del *Sûtra* corresponden a la estrofa 12 del *Shâstra*; la estrofa 5 del *Sûtra* corresponde a la 13 del *Shâstra*; la estrofa 6 del *Sûtra* corresponde a la 14 del *Shâstra* y la estrofa 7 del *Sûtra* corresponde a la 15 del *Shâstra*.

sus estrofas que justifique su nombre (ver la Sección *Contenido del Bhavasankrântishâstra* en este mismo trabajo), ya que el tema central es el de la vaciedad o *shûnyatâ* de todo, sin ninguna mención de la teoría de la *sankrânti*, y se puede pensar que lo que llevó a denominar también *Bhavasankrânti* al *Shâstra* de Nâgârjuna fue el hecho de que algunas de sus estrofas estuvieran contenidas en el *Sûtra* que llevaba ese título.

Nosotros hemos adoptado el nombre de *Bhavasankrântiparikathâ* para la obra que nos ocupa, sin perder de vista las anteriores consideraciones y teniendo en cuenta que en este trabajo presentamos la traducción del texto tibetano que representa una de las tres recensiones del texto y la que, como hemos dicho, lleva por título *Bhavasankrâtiparikathâ*. Ver la Sección *El texto del Bhavasankrântishâstra* del presente trabajo.

El autor del Bhavasankrântishâstra

Los colofones de todas las traducciones tibetanas y china, que constituyen la única forma bajo la cual se ha conservado el *Bhavasankrântishâstra*, atribuyen la obra al *Bodhisattva* (en chino) o al *Ârya* o *Âchârya* (en tibetano) Nâgârjuna.

Si bien es cierto que, como afirma Shastri, pág. XXIII, no existe ninguna certeza acerca de cuál Nâgârjuna fue el autor del Tratado, podemos con todo sostener que no hay nada en el contenido del mismo que impida atribuírselo al Nâgârjuna fundador de la escuela *Madhyamaka* del Budismo *Mahâyâna*. T. R. V. Murti, *The Central Conception*, pág. 91, nota 4, señala que con toda probabilidad el *Bhavasankrântishâstra* es una obra genuina de Nâgârjuna (y se está refiriendo al gran Nâgârjuna de la escuela *Madhyamaka*). Cf. A. Bareau, *Die Religionen*, pág. 136; P. L. Vaidya, *Etudes*, pág. 50; K. V. Ramanan, *Nâgârjuna's Philosophy*, pág. 37.

Ediciones del Bhavasankrântishâstra

No se ha conservado, como dijimos, el texto sánscrito original del *Bhavasankrântishâstra.*

Existen, según lo anteriormente indicado, tres traducciones tibetanas de esta obra:

1. *Tôhoku*: 3840, bajo el título *Bhavasankrânti*, realizada por Zla-ba gshon-nu; *Catalogue*: 5240, bajo el título *Bhavasankrânti* (no indica traductor);

2. *Tôhoku*: 4162, bajo el título *Bhavasankrântiparikathâ*, realizada por Shrîratha y Grags-hbyor ses-rab: *Catalogue*: 5662, bajo el título *Bhavasankrântiparikathâ*, realizada por Shrîratha y Grags-hbyor ses-rab; y

3. *Tôhoku*: 4558, bajo el título *Bhavasankrânti*, realizada por Shrîratha y Grags-hbyor ses-rab; *Catalogue*: 5472, bajo el título *Bhavasankrânti*, realizada por Shrîratha y Grags-hbyor ses-rab.

Existe además una traducción china del Tratado: *Taisho* 1574, bajo el título *Bhavasankrânti* (*Ta chêng p'o yu lun*), realizada por Dânapâla (?); Nanjio 1305 (que la presenta bajo el título *Mahâyâna-bhâvabheda-shâstra*).

Existe también un Comentario (*Tîkâ*) del Tratado, realizado por Maitreya, que se ha conservado únicamente en su traducción tibetana: *Tôhoku* 3841, bajo el nombre *Bhavasankrântitîkâ*, realizada por Zla-ba gshon-nu; *Catalogue* 5241, bajo el nombre *Bhavasankrântitîkâ*, realizada por Zla-ba gshon-nu-pa y Gru ston Chun. Esta obra tibetana parece ser un Comentario que corresponde al texto denominado *Madhyamabhavasankrânti*, consignado en *Tôhoku* 3840, *Catalogue* 5240, ya que tanto éste como la *Tîkâ* presentan el texto dividido en cinco capítulos. Esta división en cinco capítulos no se encuentra en ninguno de los otros textos. No existe traducción china de este Comentario.

N. Aiyaswami Shastri en su obra *Bhavasankrânti Sûtra and Nâgârjuna's Bhavasankrânti S'âstra*, Madras, 1938 (Adyar Library), presenta una reconstrucción sánscrita del Tratado a partir de las traducciones tibetanas y de la traducción china del texto. Edita además el texto tibe-

tano de las tres traducciones bajo los títulos *Bhavasankrântiparikathâ* (incluye dos de las traducciones —*Tôhoku* 4162 y 4558 = *Catalogue* 5662 y 5472— que él amalgama en una por su gran similitud, ofreciendo las variantes de la otra en notas al pie de página), págs. 73-76, y *Madhyamabhavasankrânti* (que corresponde a *Tôhoku* 3840 = *Catalogue* 5240), págs. 77-80; y el texto tibetano del Comentario, bajo el título *Tikâ*, págs. 81-103.

Traducciones del Bhavasankrântishâstra

N. Aiyaswami Shastri, en su obra mencionada, contiene una traducción al inglés del Tratado, págs. 47-49, y agrega también un resumen en inglés del Comentario, págs. 50-62.

G. Stramigioli, "Bhavasankrânti", en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, 1936, XVI, pág. 3, anuncia la próxima publicación de su traducción al italiano del *Bhavasankrânti* de Nâgârjuna y del Comentario de Maitreya. Lamentablemente no hemos podido saber si esta traducción ha sido ya publicada.

R. Hadani, en *Kokuyaku Issaikyo*, 3, Tokyo, contiene una traducción japonesa del Tratado.

Ubicación del Bhavasankrântishâstra dentro de la literatura budista

El *Bhavasankrântishâstra* es indudablemente por su contenido un texto del Budismo Mahâyâna, más exactamente un pequeño Tratado de la escuela *Madhyamaka* y, como hemos dicho, nada impide atribuírselo —como tradicionalmente se ha hecho— a Nâgârjuna el fundador de la escuela.

Contenido doctrinario del Bhavasankrântishâstra

El texto del *Bhavasankrântishâstra* tal como nos ha llegado a través de la recensión denominada *Bhavasankrântiparikathâ*, objeto del presente trabajo, es un pequeño Tra-

tado en verso constituido por 16 estrofas cuyo tema central es la doctrina de la "vaciedad" (*shûnyatâ*).

Estrofa 1. La inexistencia no se produce a partir de la inexistencia ni a partir de la existencia. La existencia es una ilusión.

Estrofa 2. Los *dharmas*, elementos constitutivos de todo lo que existe, son vacíos, de ahí que todo es vacío —semejante al espacio.

Estrofa 3. Desde el punto de vista de la verdad absoluta no existe ni la causa ni el efecto. El mundo no existe.

Estrofa 4. El mundo no existió desde siempre ni tampoco fue creado; el mundo es una simple ilusión. La transmigración es también irreal como el mundo.

Estrofa 5. El mundo es un producto de la imaginación. La imaginación es un producto de la mente. La mente depende de la unidad psicofísica que es el hombre.

Estrofa 6. Todos los componentes del hombre: el cuerpo, la sensación, la percepción, la volición, la conciencia y los contenidos mentales son vacíos, carentes de ser propio, insustanciales, imaginados.

Estrofa 7. No existe ni la mente ni su objeto. Al no existir conciencia cognoscente ni objeto cognoscible, no existe dualidad.

Estrofa 8. Al ser todo inexistente, está también al margen de la causalidad. Referencia al *nirvâna.*

Estrofa 9. Referencia a cinco de las Perfecciones (*pâramitâ*) que constituyen un requisito previo a la obtención de la Iluminación: la limosna, la disciplina moral, la energía, la paciencia y la meditación.

Estrofa 10. La compasión, una de las virtudes más exaltadas por el Budismo Mahâyâna, es un medio de acelerar la obtención de la omniciencia, atributo propio de los Budas.

Estrofa 11. Todas las cosas son sólo designaciones, nombres convencionalmente establecidos, no existen *in se et per se.*

Estrofa 12. Todas las cosas son inexistentes, han surgido de la imaginación que, como ellas, es también inexistente, vacía.

Estrofa 13. Desde el punto de vista de la verdad relativa o verdad de ocultamiento se da el conocimiento y lo cognoscible.

Estrofa 14. Considerar que todo no es sino un conglomerado, un agregado de elementos constitutivos, de *dharmas*, es ya un principio de acceso a la verdad suprema.

Estrofa 15. Desde el punto de vista de la verdad suprema no se da el conocimiento ni lo cognoscible.

Estrofa 16. En el plano de la verdad suprema, absoluta, no existe el conocimiento ni su objeto ni manifestaciones de la mente ni la mente. En este nivel no cabe hablar de existencia ni de inexistencia.

El presente trabajo

En el presente trabajo ofrecemos la traducción anotada del texto tibetano de la *Bhavasankrântiparikathâ*, a base de la edición *Peking* (*Catalogue* 5472) (señalada en la Sección *Ediciones del Bhavasankrântishâstra*).

Traducción

Exposición acerca de la transmigración de la existencia

1

La inexistencia no surge de la existencia,
tampoco surge de la inexistencia,[8]
la existencia siempre surge (o surgiría),

[8] Traducimos de acuerdo con la edición Shastri que tiene *dnos med las*: inexistencia, en lugar de *dnos po las*: existencia (ed. *Peking*). Con la versión de *Peking* el *pâda* b repetiría innecesariamente el *pâda* a.

la existencia es una ilusión, cual una flor nacida en el espacio.[9]

2

Al ser los *dharmas* [10] semejantes al espacio, [11]
las otras cosas [12] son semejantes al espacio;[13]
por eso [14] todo es semejante al espacio,
por eso el nacimiento es inexistente.

Cf. Nâgârjuna, *Madhyamakashâstra* XXI, 12 (c-d): *nâbhâvâj jâyate' bhavo' bhâvo bhâvân na jâyate* y Âryadeva, *Chatuhshataka*, XV, 364 (c-d): *dnos med dnos med mi skye ste dnos med dnos las mi skyeho.*

Chandrakîrti, *Prasannapadâ ad locum* comenta la *kârikâ* de Nâgârjuna en los siguientes términos: "La inexistencia (*abhâva*) no se produce a partir de la inexistencia, pues la inexistencia tiene como naturaleza (*rûpa*) la cesación (*nivritti*) de la existencia (*bhâva*). Por consiguiente ¿cómo tendría la posibilidad de ser causa o efecto? Si la tuviese, incluso el *nirvâna* tendría la posibilidad de ser causa o efecto. Además si la inexistencia se produjese a partir de la inexistencia, entonces existiría el hijo de la hija de la mujer estéril. Y eso no es así. Por tal razón la inexistencia no se produce a partir de la inexistencia. Por otro lado la inexistencia no se produce a partir de la existencia, pues la inexistencia es lo contrario de la existencia. ¿Cómo ella podría producirse a partir de la existencia? Si se produjese, entonces la oscuridad se produciría a partir de la lámpara". Con el término "existencia" debemos entender "cosas existentes" y con el término "inexistencia", "cosas inexistentes".

[9] No es clara la relación de las dos últimas líneas con las dos anteriores. Probablemente los *pâdas* c-d de la traducción tibetana están corruptos. La otra traducción tibetana y la traducción china son igualmente poco claras.

[10] Los factores o elementos cuya reunión da lugar a todo lo que existe. Cf. nota 15 del *Bhavasankrântisûtra.*

[11] Es decir, vacíos. Ver la Introducción del *Hastavâlanâmaprakarana* en esta misma obra.

[12] Las cosas producidas por la conglomeración de *dharmas.*

[13] Cf. Shuddhamati, *Patîtyasamutpâdahridayakârikâ* (atribuida por lo general a Nâgârjuna): "De *dharmas* vacíos sólo nacen *dharmas* vacíos".

[14] Traducimos de acuerdo con la edición Shastri que tiene *brten nas*, en lugar de *bstan na* (ed. *Peking*).

3

No existiendo la acción con ser propio,[15]
la causa no existe, el efecto no existe;[16]
todas estas cosas no existen;
el mundo no existe...[17]

4

¿Cómo algo surgiría
de algo que no ha surgido?
El mundo no ha surgido en un principio[18]
y por nadie ha sido creado.[19]
Es como la ciudad del león (que se ve) en la luna.[20]
(El hombre) transmigra en un mundo miserable, irreal.[21]

[15] Como sustancia, en sí y por sí.

[16] Esta línea importa la negación, en el plano de la verdad absoluta, del *pratîtyasamutpâda* o "surgimiento condicionado", término éste que se convierte así en una simple metáfora para designar la naturaleza verdadera de la realidad empírica, al igual que el término *shûnyatâ*, "vaciedad". Cf. Chandrakîrti, *Prasannapadâ*, pág. 12, líneas 27-28 (ed. Vaidya = pág. 39, líneas 6-7 ed. L. de la Vallée Poussin): *utpâdâsambhavâc ca siddho' nutpâdâdivishistah pratîtyasamutpâda(h)*. Cf. nota 27 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*.

[17] No tiene sentido aceptable el final del *pâda* d en el presente texto. Este concuerda íntegramente con la otra traducción tibetana y con la traducción china, excepción hecha del final. Probablemente el final del *pâda* d del presente texto tibetano está corrupto. A juzgar por la otra traducción tibetana y por la traducción china el original sánscrito podría haber afirmado en la última línea de la estrofa que así como este mundo no existe tampoco existe el otro.

[18] De acuerdo con la concepción budista el mundo ha surgido, ha sido destruido y ha vuelto a surgir en un proceso cíclico que se ha venido desarrollando desde una eternidad sin comienzo. No se puede pues decir que el mundo surgió realmente en un determinado momento.

[19] Negación de un Creador, tesis importante del Budismo y de acuerdo con su doctrina de que todo se debe a los *dharmas* y a la causalidad. Las obras *Îshvarakartritvanirâkaranavishnohekakartritvanirâkarana* de Nâgârjuna e *Îshvarasâdhanadûshana* de Ratnakîrti, entre otras, refutan la tesis de la existencia de un dios creador. Sobre este tema ver H. von Glasenapp, *El Budismo, una religión sin dios*.

[20] Una simple ilusión.

[21] Irrealidad de la transmigración.

5

El mundo surge de la imaginación,[22]
la imaginación surge de la mente;
la mente depende del cuerpo,[23]
por eso se investiga el cuerpo.[24]

6

El cuerpo[25] es vacío; la sensación carece de ser propio;
la percepción no existe; la volición[26] es inexistente;
por no tener surgimiento, no existen ni la mente[27] ni los contenidos mentales,[28]
por eso el cuerpo es algo imaginado,[29] carente de sustancialidad.

[22] El mundo es un simple producto de la mente humana la cual capta la realidad verdadera, que es sólo vaciedad, erróneamente, en forma diversa de lo que es, a saber como realidad empírica, sustancial, unitaria, permanente, maciza.

[23] Parecería que en esta estrofa y en la siguiente la palabra "cuerpo" (en tibetano: *lus*) designa la unidad psicofísica que es el hombre. La mente (o la conciencia —*vijñâna*— ya que ambos términos son sinónimos) no tiene un status diferente del resto de la realidad empírica; es, como todo, condicionada o dependiente. Esta estrofa expresa que la mente o la conciencia depende de la unidad psicofísica que es el hombre, pues si esa unidad no queda constituida, no se da la mente.

[24] Efectivamente en la estrofa siguiente se indica cuáles son los componentes (*skandhas*) de la unidad psicofísica que es el hombre.

[25] *Rûpa* designa aquí el componente material del hombre, su cuerpo. Ver nota 26 del *Shâlistambasûtra*.

[26] Aquí *samskâra* designa las voliciones. Cf. nota 12 del *Bhavasankrântisûtra*.

[27] O conciencia (*vijñâna*), quinto componente del hombre (*skandha*).

[28] Como las emociones, pasiones, etc. La conciencia se actualiza, cobra realidad cuando se dan esos contenidos mentales, no existe como algo autónomo, en sí y por sí.

[29] El hombre, como todo lo de la realidad empírica, es un mero conglomerado de *dharmas*; el hombre como tal no existe en sí y por sí, es una mera creación de la mente.

7

La mente no existe, los *dharmas*[30] no existen,
el cuerpo no existe, los dominios[31] son inexistentes.
Este es el camino de la no-dualidad[32]
mostrado por los que conocen la realidad.[33]

8

Todo esto carece de fundamento;
se ha enseñado que carece de fundamento;[34]
haciendo carente de fundamento a la mente,[35]
surge lo carente de fundamento.[36]

9

Consagrándose a[37] la limosna, la disciplina moral,
la paciencia, la energía,
la meditación *et caetera*,[38]

[30] Tal vez sería preferible tomar en esta estrofa el término *dharma* no en el sentido de factor o elemento de existencia sino en el sentido de objeto de la mente o idea. Cf. estrofa 15.

[31] Ver nota 11 del *Shâlistambasûtra*.

[32] La ausencia de la dualidad sujeto-objeto. Con el principio de que todo es irreal, inexistente, el sujeto y el objeto desaparecen. Leemos *lam* en lugar de *las*, de acuerdo con la otra versión tibetana y las versiones chinas.

[33] Gautama Buda, los Budas que lo precedieron y lo siguieron, los *Bodhisattvas*.

[34] Entendemos que, al ser todo condicionado, vacío, nada tiene un sustrato sustancial que le sirva de base o fundamento.

[35] Entendemos que, cuando la mente se vacía, en el curso de la práctica yóguica, de todo contenido, deja entonces de funcionar teniendo como base a los objetos exteriores e interiores que necesita para su funcionamiento; se libera de ellos y consecuentemente deja de existir.

[36] Entendemos: el *nirvâna*, el *dharma* incondicionado, que de nada depende.

[37] Traducimos de acuerdo con la edición Shastri que tiene *brten byas na*, en lugar de *bstan byas na* (ed. *Peking*).

[38] La limosna, la disciplina moral, la paciencia, la energía, y la meditación constituyen cinco *pâramitâs* (perfecciones o virtudes)

en poco tiempo,
alcanza uno la suprema iluminación.

10

Estableciéndose en el *upaya*[39] y en el conocimiento,[40]
debe uno amar a todos los seres;[41]
no hay duda de que (así) obtiene
rápidamente la omniciencia.[42]

11

Todas las cosas son sólo nombre,[43]
se encuentra sólo en el pensamiento;[44]

---

que debe cultivar aquel que aspire a alcanzar el más alto grado del desarrollo espiritual según el Budismo Mahâyâna o sea la condición de *Bodhisattva*. Pero ellas no son las únicas. Esta traducción tibetana no menciona como sexta al conocimiento (*prajñâ*) de que todo es vacío, que es la más importante de todas las *Pâramitâs*, completando el número de seis Perfecciones. Sobre las *Pâramitâs* ver H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*; L. de la Vallée Poussin, "Bodhisattva", en *ERE*, II, págs. 739-753. Señalemos que la otra traducción tibetana y la traducción china sí mencionan al conocimiento entre las virtudes que enumeran en esta estrofa. Ver nota 12 de la *Navashloki*.

[39] El *upaya* es la habilidad de elegir la forma adecuada a aquellos a los que uno quiere instruir en la Doctrina Budista para ayudarlos a entrar en el *nirvâna*.

[40] Ver nota 38 que antecede.

[41] Sentir por ellos compasión, virtud exaltada sobremanera por todo el Budismo y en especial por el Budismo Mahâyâna. Cf. nota 1 de la *Mahâyânavimshikâ*.

[42] Atributo propio de los Budas.

[43] Los objetos no existen en sí y por sí, son sólo un conjunto de elementos transitoriamente reunidos. La mente humana, por necesidades prácticas, pone un nombre a esos conjuntos, atribuyéndoles erróneamente unidad, consistencia, permanencia, etc. Se puede por eso decir, por ejemplo, que el carro es sólo un nombre, ya que en realidad detrás de la palabra "carro" no existe un carro *in se et per se*, sino un conjunto de piezas transitoriamente reunidas, sin las cuales el carro no existiría. Ver nota 7 que antecede.

[44] Los objetos, tal como se presentan ante el conocimiento ordi-

separado de la palabra
lo que ella designa no existe.

12

Todos los *dharmas* carecen de nombre;[45]
es plenamente evidente que son insustanciales;
estos *dharmas* totalmente inexistentes
han surgido por completo gracias a la imaginación;
el mismo pensamiento,
por el cual se considera que son vacíos,
es vacío.

13

"El ojo ve formas"[46] —
esto, que el que habla[47] le dice
al mundo apegado al error,
es llamado "la verdad de ocultamiento".[48]

14

Cuando el Guía[49] dice:
"Se ve un conglomerado",[50]

---

nario —como unitarios, consistentes, permanentes, etc.— son meras creaciones de la mente, ya que objetos así no existen en realidad, siendo un mero conglomerado de *dharmas* o elementos constitutivos de lo que existe.

[45] Al ser inexistentes no deberían en realidad ser designados por un nombre, pero las necesidades de la intercomunicación humana obligan a que se les aplique un nombre para poder designarlos.

[46] Ver nota 19 del *Bhavasankrântisûtra*.

[47] El texto tiene *gsuns pas* ("el que habla"). Probablemente es un error por *gzigs pas* ("el que ve") que tiene la estrofa 12 del *Bhavasankrântisûtra*, que es casi totalmente idéntica con la presente estrofa.

[48] Cf. nota 20 del *Bhavasankrântisûtra*.

[49] Buda.

[50] El conglomerado formado por los elementos de la existencia.

aquello es llamado por el Sabio [49]
el terreno de la investigación de la verdad suprema.[51]

15

El ojo no ve formas,
la mente no conoce *dharmas*;[52]
lo que no es objeto de este mundo,
aquello es la verdad suprema.[53]

16

El ojo no existe, tampoco la forma;
lo que se percibe no existe, tampoco la atención;
la mente es una ilusión, como un sueño;
nada es existente ni no-existente.[54]

[51] Consistente en que todo es condicionado, relativo, dependiente, compuesto.

[52] En cuanto que las formas y los *dharmas* (objeto de la mente, idea, etc. cf. estrofa 7) son "vacíos" y, por consiguiente, inexistentes como tales.

[53] La verdad suprema y la realidad suprema, que le corresponde, no pertenecen a la realidad empírica en que nos movemos, nada de ésta les es propio, y no pueden ser objeto del conocimiento normal de la "gente del común".

[54] En el plano de la realidad suprema, absoluta, no existe nada de lo que se da en nuestra realidad empírica ni el objeto del conocimiento ni el sujeto del conocimiento, ni el mismo conocimiento.

En este nivel no se da por lo tanto dualidad y ni siquiera caben las categorías de existente o no-existente. A su vez todo lo empírico es como una ilusión, un sueño, un espejismo, una ilusión creada por la magia, carente de realidad, pues es sólo una creación mental.

MAHÂYÂNAVIMSHIKÂ:

LA VEINTENA DEL MAHÂYÂNA

DE

NÂGÂRJUNA

Introducción

Los textos

G. Tucci publicó en 1956 en *Minor Buddhist Texts*, págs. 193-207, un texto sánscrito, contenido en un manuscrito en caracteres *sharadâ* probablemente del siglo VIII-IX conservado en el monasterio Nor del Tibet, denominado *Mahâyânavimshikâ* ("La Veintena del Mahâyâna") y atribuido a Nâgârjuna por el colofón de la obra. El manuscrito de Tucci comprende 28 estrofas.

En el Canon Budista Tibetano (*Tanjur*, ed. Sde-dge, *Tôhoku* 3833 y 4551; *Tanjur*, ed. Peking, *Catalogue* 5233 y 5465) figuran dos textos denominados *Theg-pa chen-po ñi-su-pa* ("La Veintena del Mahâyâna"), de los cuales el primero (= Tibetano 1) fue traducido del sánscrito al tibetano por el pandit indio Chandrakumâra y por el lotsâva tibetano Sâ-kya-hod y el segundo (= Tibetano 2) por el pandit indio Ânanda y por el lotsâva tibetano Grags-hbyor ses-rab. Los colofones de los dos textos mencionados atribuyen la obra a Nâgârjuna (en tibetano: Klu-sgrub). El texto tibetano 1 tiene 23 estrofas, el tibetano 2 tiene 20 estrofas.

En el Canon Budista Chino (*Taisho* 1576, Nanjio 1308,

cf. *Hôbôgirin, Fascicule Annexe*, pág. 93) figura un texto denominado *Ta ch'eng éul shi sung lun* ("El Tratado de las Veinte Estrofas del Mahâyâna"), traducido del sánscrito al chino por Dânapâla (en chino: Shih Hu) y atribuido a Nâgârjuna (en chino: Lung Shu) por el colofón de la obra. Este texto comprende 24 estrofas.

V. Bhattacharya, *Mahâyânavims'aka of Nâgârjuna. Reconstructed Sanskrit Text. Tibetan and Chinese Versions with an English Translation*, Calcutta, 1931 (Visvabharati Book-Shop), editó las dos traducciones tibetanas y la traducción china, que acabamos de mencionar, acompañadas de una reconstrucción sánscrita del texto de la *Mahâyânavimshikâ* a partir de estas tres traducciones y una traducción inglesa.

S. Yamaguchi, "Nâgârjuna's Mahâyânavims'aka" en *The Eastern Buddhist*, Vol. IV, N^{os}. 1-2, págs. 56-72 y págs. 169-176, Tokyo, 1927, editó también las dos traducciones tibetanas y la traducción china del texto (págs. 56-72) y publicó una traducción inglesa del mismo (págs. 169-176).

El texto original de la Mahâyânavimshikâ

Debemos pensar que el texto original de la obra que nos ocupa estaba constituido por las estrofas 8-27 que contiene el manuscrito sánscrito encontrado por Tucci. Estas veinte estrofas, cuyo número corresponde al título de la obra, tienen estrofas correspondientes en las versiones tibetanas y china como puede verse por las traducciones de las mismas que damos a continuación, y su tema central es la *shûnyatâ*, el vacío, el tema fundamental de la escuela *Madhyamaka* del Budismo Mahâyâna.

En cuanto a las estrofas 1-7 no tiene correspondencia en las versiones tibetanas y china y tratan de un tema completamente diferente de aquel tratado en las estrofas 8-27. Probablemente las estrofas 1-7 pertenecen a otro tra-

tado y fueron agregadas Veinte Estrofas por un error del copista.

La estrofa 28 del manuscrito de Tucci, que tiene estrofas correspondientes en las otras versiones (Tibetano 1: 22; Tibetano 2: 20; Chino: 24), fue probablemente agregada al texto sánscrito antes de que fuera traducido al tibetano y al chino y constituye una especie de epílogo sin relación estrecha con el poema propiamente dicho. Ver *Navashlokî* (texto publicado en esta misma obra) para un caso similar.

En cuanto a las otras estrofas existentes en las versiones tibetanas y en la versión china y sin correspondencia en el texto sánscrito, es difícil formarse una opinión al respecto.

El autor de la Mahâyânavimshikâ

Los colofones de los textos sánscrito, tibetano y chino atribuyen unánimemente esta obra a Nâgârjuna.

P. L. Vaidya, *Etudes sur Âryadeva*, pág. 50 y su edición del *Madhyamakashâstra*, pág. XV, Susumu Yamaguchi, "Nâgârjuna's Mahâyânavimsaka" y M. Winternitz, *A History of Indian Literature* II, pág. 346, consideran que el gran Nâgârjuna es el autor de esta obra.

Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvâna*, pág. 66, nota 1, considera que la *Mahâyânavimshikâ* probablemente no sea del gran Nâgârjuna.

T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, pág. 91 manifiesta que es difícil decidir acerca de quién es el autor de esta obra, aunque luego en nota expresa que el consenso de opinión entre los eruditos (?) es que esta obra pertenece a otro Nâgârjuna que vivió en el siglo VII d.C.

K. Venkata Ramanan, *Nâgârjuna's Philosophy*, pág. 34, expresa que se considera probable que la obra no pertenezca al gran Nâgârjuna sino a un autor posterior del mismo nombre.

Vidhusekhara Bhattacharya, *Mahâyânavims'aka of Nâgârjuna*, págs. 3-4, opina que, habiendo habido varios

Nâgârjunas y por insuficiencia de elementos de juicio, no es posible determinar cuál de los Nâgârjunas es el autor de esta obra.

G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I, pág. 200, considera que no existe ningún argumento sólido para negar que la *Mahâyânavimshikâ* fue escrita por el gran Nâgârjuna y que tampoco ninguna razón estilística impide semejante atribución, pero que, por otra parte, no se puede invocar ninguna prueba para apoyar en forma definitiva la tesis de que el gran Nâgârjuna es el autor de este tratado.

Nosotros nos adherimos a la opinión de Vaidya, Yamaguchi y Winternitz y pensamos que la *Mahâyânavimshikâ* puede ser atribuida al gran Nâgârjuna, teniendo en cuenta que los colofones de los textos sánscrito, tibetanos y chino la atribuyen a un autor llamado Nâgârjuna, que nada en su contenido doctrinal o en su estilo impide esa atribución y que los cánones tibetano y chino la ubican entre las obras del gran Nâgârjuna.

Contenido de la obra

Damos a continuación en forma esquemática la enumeración de los principales temas que aparecen en las estrofas sánscritas:

Estrofa 1. Homenaje a Buda. Características de Buda: poder impensable, carencia de apegos, compasión. Característica de la Doctrina: inexpresable en palabras.

Estrofa 2. Característica común de los Budas y los seres: son como el espacio: vacíos.

Estrofa 3. Características de los *dharmas* o factores de existencia y de los seres y cosas: condicionados, vacíos, objeto del conocimiento de Buda.

Estrofa 4. Características de los seres: irreales, puros, de naturaleza calma, no-duales, semejantes a lo Absoluto.

Estrofas 5-6. Naturaleza del error: imaginar que es sustancia lo que no lo es, creer que todo existe realmente.

Estrofa 7. El infierno y sus sufrimientos son meras creaciones mentales.

Estrofa 8. Los seres son ilusorios y en tal calidad tienen sus experiencias. Los destinos en que pueden reencarnarse son ilusorios, por ser condicionados.

Estrofa 9. Los necios se asustan de sus propias falsas creaciones mentales.

Estrofa 10. Los seres están hundidos en las falsas imaginaciones que ellos mismos han producido.

Estrofa 11. El dolor se origina en el hecho de considerar lo inexistente como existente.

Estrofas 12-13. Actividad benéfica de los Budas. Expresión de deseo de que los seres lleguen al conocimiento supremo y sean a su vez Budas benefactores.

Estrofas 14-15. Características del mundo: no surge, es vacío, carece de comienzo, medio y fin. Características del *samsâra* (ciclo de reencarnaciones, realidad empírica) y del *nirvâna*: no son sustancias, son puros, invariables, brillantes en su comienzo, medio y fin.

Estrofa 16. Irrealidad del *samsâra*: es como un sueño.

Estrofa 17. La esencia de los *dharmas* (*dharmatâ*) es similar a una creación mágica.

Estrofa 18. Todo es únicamente mente; de ella surge todo.

Estrofa 19. El nacimiento de los seres es una mera creación mental. El mundo exterior no existe.

Estrofa 20. Los necios están encadenados en el *samsâra* debido al error consistente en pensar que en los seres, carentes de ser propio, existen el placer y un alma eternos.

Estrofa 21. Sólo el Mahâyâna puede ayudar a liberarse del *samsâra.*

El presente trabajo

El presente trabajo contiene las traducciones del texto sánscrito (Ms. Tucci), de los textos tibetanos 1 (ed. *Sdedge*) y 2 (ed. *Peking*) y del texto chino (*Taisho* 1576) de la *Mahâyânavimshikâ* de Nâgârjuna.

La Veintena del Mahâyâna

Texto sánscrito

1. Rindo homenaje a Buda,
cuyo poder es impensable,
cuya mente carece de apegos;
y quien, por compasión,[1] predicó el *dharma*
que no puede ser expresado en palabras.[2]

Texto tibetano 1

1. Buda, carente de pasiones, iluminado,
reveló, por compasión, en forma excelente,
expresado en palabras, lo inexpresable.[3]
Rindo homenaje a su poder impensable.

Texto tibetano 2

1. Rindo homenaje a Buda
carente de pasiones, inteligente,

[1] La compasión (*karunâ*, *kripâ*) es una de las virtudes más exaltadas por el Budismo en todo el curso de su historia. Ver *Sutta Nipâta* 149, 150; Vasubandhu, *Abhidharmakosha* III, 93 (págs. 545-546 ed. S. D. Shastri) y Âryadeva, *Chatuhshatikâ* estrofa 101 (pág. 466 ed. H. Shastri). Ha sido comparada con la caridad y el amor predicados por el Cristianismo.

[2] El carácter inefable de la doctrina (*dharma*) predicada por Buda ha sido señalado por muchos autores budistas. Ver la estrofa citada por Chandrakîrti, *Prasannapadâ*, *ad* XV, 3.

[3] *Lo inexpresable*: lo Absoluto, es decir la verdadera naturaleza de la realidad empírica, "la vaciedad", cuyo carácter inefable señalan los autores budistas. Sin embargo para referirse a él es necesario recurrir a los medios del lenguaje de que dispone el hombre. Ver Prajñâkaramati, *Pañjikâ*, *ad* IX, 2. Ver la Introducción del *Hastavâlanâmaprakarana* en esta misma obra.

El tercer verso podría traducirse también: *mediante palabras, lo inexpresable*, o bien: *lo inexpresable mediante palabras.*

dotado de poder insuperable,[4]
quien, por compasión, enseñó aún lo inexpresable
mediante una doctrina expresada en palabras.

Texto chino

1. Me confío a los Budas,
cuya naturaleza es impensable [5]
y acerca de los cuales no se da un conocimiento verdadero.
Los Budas, por compasión, en forma perfecta,
explicaron los *dharmas* [6]
(que) no (se expresan) con palabras,
(pero que) no (se expresan) sin palabras.

Texto sánscrito

2. Los Budas y los seres,
que no surgen con ser propio [7]
ni se extinguen realmente,[8]

[4] *Blon med pahi* en el original parece un error. Traducimos de acuerdo con la corrección de Bhattacharya, *Mahâyânavims'aka*, página 17: *bla (na) med pa*.

[5] La vedadera naturaleza de los Budas no puede ser objeto del pensamiento ni de la palabra, en cuanto que esa naturaleza es la vaciedad y ésta es impensable e inexpresable.

[6] Sobre los *dharmas*, factores de la existencia, ver nota 15 del *Bhavasankrântisûtra*. Al igual que la Doctrina y la naturaleza de los Budas, los *dharmas* son inefables, pero para referirse a ellos es necesario también recurrir al lenguaje empírico. Ver estrofa citada por Chandrakîti, *Prasannapadâ, ad* XVIII, 3.

[7] Para la concepción budista no existen sustancias, entidades existentes *in se et per se*; sólo existen entidades condicionadas, producto de la confluencia de múltiples *dharmas*, que a su vez son condicionados, producto igualmente de la confluencia de otros *dharmas*. Y, por aplicación del postulado *Madhyamaka* de que todo lo condicionado es irreal, el mundo empírico es irreal, similar a un espejismo, a un sueño, a un reflejo, etc. Ver Introducción del *Hastavâlanâmaprakarana*.

[8] Desde el punto de vista de la verdad absoluta no existen nacimiento ni extinción. Ver estrofa introductoria de Nâgârjuna, *Madhyamakashâstram*.

son como el espacio,[9]
tienen una sola característica común.[10]

Texto tibetano 1

2. En razón de no existir nacimiento
de acuerdo con la verdad suprema,
no existe realmente liberación.[11]
Buda es como el espacio,
también los seres:
tienen una sola característica.

Texto tibetano 2

2. No existe nacimiento de acuerdo con la verdad suprema;[11a]
no existe realmente aniquilamiento.
Buda es como el espacio,
los seres también;
tienen una sola característica.

Texto chino

2. Los Budas y los seres,
que, de acuerdo con la verdad suprema, no nacen
ni subsisten con ser propio,
tinen una sola característica,
son como el vacío,
de la misma clase.

Texto sánscrito

3. También los *samskâras*,[12]
que no surgen con ser propio

[9] Vacíos, es decir carentes de ser propio, no-sustancias.

[10] Nada distingue a Buda de los otros seres: todos son vacíos y por ende irreales.

[11] La liberación y el *nirvâna* son asimismo vacíos e irreales como todo. Ver Nâgârjuna, *Madhyamakashâstram* XVI y XXV.

[11a] Debemos entender *don du* del original como *dam pahi don du*.

[12] El término *samskâra* designa aquí a todos los seres y cosas

ni en este mundo ni en el otro,
nacen condicionadamente,
pues son vacíos;
son objeto del conocimiento del Omnisciente.[13]

Texto tibetano 1

3. Por no existir nacimiento ni en esta orilla ni en la otra,
el *nirvâna* no existe con ser propio.
Asimismo los *samskâras* son manifiestamente vacíos;
son objeto del conocimiento del Omnisciente.

Texto tibetano 2

3. Por no existir nacimiento ni en esta orilla ni en la otra,[14]
también los *samskâras* nacen condicionadamente;
por su propia naturaleza son vaciedad,
son objeto del conocimiento del Omnisciente.[14a]

Texto chino

3. Todos los *samskâras*,
que no surgen ni en este mundo ni en el otro
y que por su propia naturaleza
nacen condicionadamente,
son vacíos;
son objeto del conocimiento del Omnisciente.

---

de la realidad empírica, compuestos y condicionados en cuanto que son efecto de la confluencia de múltiples *dharmas* —y también a los propios *dharmas*, elementos constitutivos de lo existente, condicionados en cuanto que ninguno de ellos existe *in se et per se* sino únicamente como efecto de otros *dharmas*.

[13] Buda, que conoce la verdadera naturaleza, vacía e irreal, de todo.

[14] Traducimos el primer *pâda* de acuerdo con la corrección de Bhattacharya (*Mahâyânavims'aka*, pág. 17): *rol skye med pas* que reemplaza *bzin skyes pa yi* de la edición *Peking*.

[14a] Reemplazamos *can* por *yin*.

Texto sánscrito

4. Se considera que todos los seres
son, por su naturaleza propia,
semejantes a una imagen reflejada;[15]
son puros;
su naturaleza propia es calma;
son carentes de dualidad;
semejantes a la realidad absoluta.[16]

Texto tibetano 1

4. Se considera que la naturaleza propia de todas las cosas
es semejante a una imagen reflejada;
su esencia, pura, calma,
es carente de dualidad,
igual a la realidad absoluta.

Texto tibetano 2

4. Se considera que todas las cosas
son, por su naturaleza propia,
semejantes a una imagen reflejada.
Siendo de naturaleza pura,[17] calma,
son carentes de dualidad,
semejantes a la realidad absoluta.

[15] Irreales.

[16] El mundo empírico es irreal y asimismo el nacimiento y la extinción son irreales. Sólo existe la realidad absoluta, designada con la metáfora "vaciedad", "vacío". El mundo empírico es sólo una captación errónea de esa realidad absoluta. Desde este punto de vista erróneo, el mundo está afectado por impurezas, está sometido al dolor y se manifiesta en términos de dualidad; pero desde el punto de vista de la verdad absoluta, en cuanto que en el fondo el mundo es sólo la realidad absoluta erróneamente captada y en cuanto en la realidad verdadera no se dan ni impurezas ni dolor ni dualidad (propios todos éstos de la realidad empírica), el mundo empírico es puro, al margen del dolor y no dual.

[17] Leyendo *dag* en lugar de *bdag* que tiene el texto tibetano que seguimos.

Texto chino

4. Los *dharmas*, por sus cualidades y por su naturaleza propia,
son puros;
su naturaleza propia es la realidad absoluta;
carecen de dualidad,
son calmos,
semejantes a una imagen reflejada,
no diferentes.

Texto sánscrito

5. La gente del común,
imaginando la naturaleza de *âtman*[18] en lo que no es un *âtman* —
el placer y el sufrimiento,
las intuiciones sobrenaturales,
todo para ella existe realmente.[19]

Texto tibetano 1

5. El *âtman* y el no *âtman*[20] no son reales,
son imaginados por la gente del común,
e igualmente la felicidad, el sufrimiento, la atención,
los *kleshas*[21] y la liberación.

Texto tibetano 2

5. La gente del común
imagina por doquier como algo real
al *âtman* en lo que no es un *âtman*,

[18] *Âtman*, en el original, significa entre sus múltiples sentidos: 1. sustancia en general y 2. alma, espíritu individual, yo, con las características de eternos e inalterables.

[19] Cuando en verdad son irreales.

[20] Lo diferente del alma, el mundo material.

[21] Los *kleshas* son: la ignorancia (*avidyâ*), la conciencia de existencia (*asmitâ*), la pasión (*râga*), la aversión (*dvesha*) y el apego a la existencia (*abhinivesha*).

a la felicidad, al sufrimiento, a la indiferencia
y a todos los *kleshas*.

Texto chino

5. Las gentes en general
debido a su mente diferenciadora [22]
imaginan como *âtman*
lo que no es realmente un *âtman*,
De ahí surgen los *kleshas*,
y el sufrimiento y la felicidad,
la indiferencia *et caetera*.

Texto sánscrito

6. Las seis *gatis*,[23] el *samsâra*,[24]
el *svarga*,[25] la suprema felicidad,
el gran sufrimiento en el *Naraka*,[26]
la vejez, la enfermedad...[27]

Texto tibetano 1

6. Las seis clases de *gatis* en el *samsâra*,
el supremo *svarga*, la felicidad,
los grandes sufrimientos en el *Naraka* —
estos objetos son experimentados.[28]

[22] Una de las principales consecuencias del funcionamiento de la mente es la creación de la multiplicidad (sujeto, objeto, etc.) en reemplazo de la unidad primordial.

[23] Los planos de existencia en los cuales puede renacer el hombre en el curso de sus reencarnaciones. Ellos son: el infierno, el mundo animal, el mundo de los difuntos, el mundo de los demonios, el mundo de los hombres y el mundo de los dioses.

[24] El ciclo de las reencarnaciones, nuestra realidad empírica que se manifiesta en ese ciclo.

[25] El cielo.

[26] Nombre de un infierno budista.

[27] El final de la estrofa está incompleto. Esta estrofa continúa el pensamiento de la anterior: las seis *gatis* etc. existen realmente para la gente del común, aunque así no sea verdaderamente.

[28] Pero, aunque sean experimentados, no existen en realidad.

7. Por las malas (acciones) se producen grandes sufrimientos;
en el placer (sólo) hay impermanencia, debilitamiento.
Gracias a las buenas acciones
la felicidad es segura.

Texto tibetano 2

6. Las seis *gatis* en el *samsâra*,
la suprema felicidad del *svarga*,
los grandes sufrimientos en el *Naraka* —
en (estos) objetos no se puede pensar que exista realidad.
7. Además el sufrimiento por las malas (acciones),
la vejez, la enfermedad, la impermanencia
y también la felicidad y el sufrimiento
son maduración de los actos.[29]

Texto chino

6. La vejez, la enfermedad, la muerte en este mundo,
indeseables a causa de su sufrimiento;
la caída en el infierno
de acuerdo con las acciones;
la alegría que no es realmente existente,
7. la suprema felicidad en el cielo,
el extremado sufrimiento en el infierno —
todo es el dominio de lo no verdadero.
Las seis *gatis* constantemente están girando.[30]

Texto sánscrito

7. Produciendo una falsa imaginación,[31]
son cocidos en el *Naraka* y otros mundos similares.

[29] Referencia a la doctrina del *karman* o "retribución de los actos". El destino del hombre depende exclusivamente del valor moral de sus propias acciones.

[30] La rueda de la existencia (*bhavachakra*), símbolo del *samsâra*, constantemente está girando.

[31] El castigo que sufren en el infierno es sólo una falsa creación de su mente, ya que el infierno es, como todo, algo irreal.

Son quemados debido sólo a su propia culpa,
como las cañas por el fuego.

Texto tibetano 1

8. Por producir, mediante la imaginación, lo que no surge,
.....[32]
aparecen en el *Naraka* y otros mundos similares,
por su culpa arden,
como el fuego de una foresta.

Texto tibetano 2: no existe

Texto chino

8. Todos los seres, en razón de sus falsas diferenciaciones,[33]
se consumen en el fuego de los *kleshas*,
caen en el *Naraka* y otros *gatis*,
como el fuego consume una foresta.

Texto sánscrito

8. Los seres, como una ilusión,
gozan los objetos,
entran en una *gati* ilusoria,
cuya naturaleza es el Surgimiento Condicionado.[34]

Texto tibetano 1

9. Los seres experimentan los objetos de los sentidos,
al igual que las ilusiones mágicas;
las *gatis* son de la naturaleza de una ilusión,
igualmente surgen condicionadamente.

[32] Texto incompleto.

[33] La diferenciación y la multiplicidad son sólo productos de la mente.

[34] La condicionalidad, la relatividad y la insustancialidad, expresadas por la palabra *pratîtya(sam)utpâda*, constituyen la esencia de todos los seres y cosas. Ver Introducción del *Hastavâlanâmaprakarana*.

Texto tibetano 2: no existe

Texto chino

9. Los seres son desde su origen iguales a una ilusión mágica;
repetidamente obtienen estados que son ilusión;
se mueven en caminos fabricados por la ilusión;
no preciben que ellos han surgido condicionadamente.

Texto sánscrito

9. Como un pintor,
después de pintar él mismo
la imagen muy pavorosa de un *yaksha*,[35]
se asusta,
así se asusta el necio en el *samsâra*.[36]

Texto tibetano 1

10. Como un pintor
después de pintar
la imagen terrible de un *yaksha*,
se asusta, él mismo, con ella,
así (se asusta) el necio en el *samsâra*.

Texto tibetano 2

8. Como un excelente pintor,
después de pintar una imagen muy terrible de Yama,
se asusta, él mismo,
así (se asusta) el ignorante en el *samsâra*.

Texto chino

10. Así como en este mundo el pintor
que pinta la imagen de un *yaksha*
y, después de haberla él mismo pintado,

[35] Ser sobrenatural.

[36] Los necios se asustan de las creaciones de su propia mente, como la transmigración, los infiernos, el sufrimiento.

él mismo se asusta,
es llamado un necio —

Texto sánscrito

10. Como un muchacho,
haciendo él mismo un lodazal,
se hunde en él,
así los seres están sumergidos
en el lodazal, difícil de ser atravesado,
de las falsas imaginaciones.

Texto tibetano 1

11. Así como un niño,
después de preparar él mismo un lodazal,
se hunde en él,
así los seres,
después de hundirse en el lodazal de sus imaginaciones,
no son capaces de salir.

Texto tibetano 2

9. Así como, después de hacer él mismo un lodazal,
un niño goza siendo arrastrado hacia él,
así los seres se hunden
en el lodo de su imaginación
que los hace gozar extremadamente.

Texto chino

11. (así) todos los seres por sí mismos dan origen a la pasión,
producen la causa del *samsâra*:
después de producirlo, se asustan, hundiéndose en él;
no se liberan a causa de la ignorancia.

Texto sánscrito

11. Viendo lo inexistente como existente,
encuentran penosas sensaciones;

así los objetos, que son irreales,
los mortifican con el veneno de la duda.

Texto tibetano 1

12. Por ver lo inexistente como existente
experimentan sensaciones dolorosas;
encadenados a los objetos y al conocimiento
por el veneno de la imaginación.

Texto tibetano 2

10. Por ver lo inexistente como existente
experimentan sensaciones dolorosas.
Debido a su mente extraviada por la ansiedad
son dañados por el veneno de la imaginación.

Texto chino

12. Todos los seres,
en virtud de su equivocada mente,
dan origen a la impureza de la duda y del error,
se imaginan que lo que carece de ser propio tiene ser propio,
experimentan el más grande de los sufrimientos.

Texto sánscrito

12. Los Budas, benefactores,
con sus mentes firmes en la compasión,
viendo a los seres desprovistos de protección,
los incitan hacia la Iluminación.[37]

Texto tibetano 1

13. Al verlos carentes de razón,
con la mente (llena) de sabiduría y de compasión,

[37] De acuerdo con el ideal del Mahâyâna los seres, que han llegado al más alto grado del perfeccionamiento espiritual, por compasión demoran su propia entrada en el *nirvâna* para permanecer al lado de los otros hombres y ayudarlos a alcanzar la liberación en el *nirvâna*, induciéndoles a seguir el camino que ha de llevarlos a la Iluminación.

para hacer el bien a los seres,
deben inducirlos a (convertirse en) perfectamente Iluminados.[38]

Texto tibetano 2

11. Al verlos carentes de protección,
los Budas, con su mente dominada por la compasión,
hacen el bien a los seres;
los inducen hacia la perfecta Iluminación.[39]

Texto chino

13. Los Budas,
viendo a los otros sin salvación,
hacen surgir (en ellos) el sentimiento de compasión
y consecuentemente hacen surgir la mente de Iluminación;[40]
para que practiquen una gran *bodhicharyâ*.[40a]

Texto sánscrito

13. ¡Ojalá que ellos[41] también,
habiendo reunido las condiciones,[42]

[38] Para obtener así la Liberación.

[39] El grado máximo de la perfección espiritual cuyo efecto inmediato será el *nirvâna*.

[40] Los Budas para ayudar a los otros seres hacen surgir en ellos el sentimiento de la compasión universal y el deseo de alcanzar la Iluminación —requisito para alcanzar la meta de la liberación.

[40a] La *bodhicharyâ* es la carrera, el género de vida, el curso de conducta que debe seguir aquel que desea alcanzar la condición de *buddha* o iluminado, el grado máximo de la perfección espiritual cuyo efecto inmediato será el *nirvâna*. Ayudados por los Budas los seres practican la *bodhicharyâ*.

[41] Las personas del común a quienes los Budas les prestaron su ayuda.

[42] Requisitos necesarios para alcanzar la condición de Budas, como son la liberalidad, la disciplina moral, la paciencia, etc. Ver nota 12 del *Navashlokî* y nota 38 de la *Bhavasankrântiparikathâ*.

habiendo alcanzado el conocimiento supremo,
liberados de la red de las imaginaciones,
sean Budas, amigos del mundo!

Texto tibetano 1

14. Ellos también, desde el punto de vista de la verdad relativa,[43]
reúnen los requisitos,[44]
obtienen la Iluminación suprema,
se liberan de los lazos de las imaginaciones,
son Budas amigos del mundo.

Texto tibetano 2

12. Ellos, después de reunir el conjunto de los méritos,
liberándose de la red de las imaginaciones,
obtienen el supremo conocimiento,
se convierten en Budas, amigos del mundo.

Texto chino

14. Obtienen los frutos del supremo conocimiento,
entonces perciben que el mundo
está encadenado por la imaginación;
por eso se convierten en benefactores.

Texto sánscrito

14-15. Aquellos que ven correctamente
el sentido de los seres,[45]
viendo que el mundo no nace y no surge
y consecuentemente que es vacío,
y desprovisto de comienzo, medio y fin,

[43] La acumulación de méritos, la obtención de la Iluminación, etc., se dan únicamente en el plano de la verdad relativa, ya que desde el punto de vista de la verdad absoluta todo es irreal, existiendo como única realidad la *shûnyatâ* o vaciedad. Cf. Introducción del *Hastavâlanâmaprakarana*.

[44] Requisitos necesarios, de acuerdo con la nota 42.

[45] La verdadera naturaleza de los seres.

por esa razón ven que el *samsâra* y el *nirvâna*
no son *âtmans*,[46]
son puros, invariables,
brillantes[47] en su comienzo, medio y fin.

Texto tibetano 1

15-16. Así como aquel que ve de acuerdo con el correcto sentido
el surgimiento condicionado,
conoce que el mundo es vacío,
desprovisto de comienzo, medio y fin;
así, viendo (esto, para él) el *samsâra* y el *nirvâna*
no existen de por sí,
no tienen la forma de *kleshas*,[48]
son de naturaleza clara en su comienzo, medio y fin.

Texto tibetano 2

13-14. En razón de ver de acuerdo con el correcto sentido,
ven la vaciedad de los seres,
surgidos de acuerdo con el conocimiento[49]
y por eso desprovistos de comienzo, medio y fin;
ven que el *samsâra* y el *nirvâna*
no poseen *âtman*,
que son sin mancha, invariables,
calmos desde el comienzo,
limpios de pasión.

Texto chino

15-16. A partir de lo que nace y ha nacido[49a]
conocen el sentido de la realidad suprema;
después ven que este mundo es vacío,

[46] Sustancias, esencias dotadas de ser propio.
[47] Probablemente en el sentido de diáfano, transparente, incapaz de ser objeto de ninguna percepción.
[48] Ver nota 21.
[49] Surgidos *condicionadamente*, ya que el surgimiento condicio-

desprovisto de comienzo, medio y fin;
ven que ambos, el *samsâra* y el *nirvâna*,
no son *âtmans*,
son inmaculados, inalterables,
puros desde el principio,
eternamente calmos.[50]

Texto sánscrito

16. El que despierta
no ve el objeto percibido en el sueño;
tampoco ve el *samsâra*
el que se despierta del sueño del error.

Texto tibetano 1

17. Así como lo percibido por uno en el sueño
no es visto por uno una vez despierto,
uno, al despertar del sueño de la tiniebla del error,
no ve las transmigraciones.

Texto tibetano 2

15. Los objetos percibidos en el sueño
una vez que uno despierta,
no son vistos,
el que despierta de la tiniebla del error
no ve el *samsâra.*

Texto chino

17. El que despierta
no ve los objetos percibidos en el sueño;
el sabio que despierta del sueño del error
tampoco ve el *samsâra.*

---

nado es el único surgimiento que puede aceptar el correcto conocimiento de las cosas.

[49a] Probablemente con esta expresión se designa el Surgimiento Condicionado.

[50] Al margen del movimiento y de la pasión.

Texto sánscrito

17. Cuando el mago,
después de crear la ilusión mágica,
la hace desaparecer,
entonces nada existe:
ésa es la esencia de los *dharmas*.[51]

Texto tibetano 1

18. Lo creado por la magia
es visto durante la magia;
cuando concluye,
entonces nada existe:
ésa es la esencia de los *dharmas*.

Texto tibetano 2: no existe

Texto chino

23. El que busca la verdad
no puede encontrar un poco de *dharma* [51a]
en la esencia de los *dharmas*;
como una cosa ilusoria
creada en este mundo por un mago,
el sabio debe saber (que todo es) así.[52]

Texto sánscrito

18. Todo esto es sólo mente [53]
surgido como una ilusión mágica;

[51] La estrofa anterior equipara la realidad empírica a un sueño; la presente considera que la esencia de los *dharmas* (factores de existencia) es de la naturaleza de una ilusión.

[51a] "Un poco de *dharma*": entiéndase: "un poco de sustancia".

[52] Que así es el mundo.

[53] Se podría entender este verso en el sentido de que sólo existe la conciencia, careciendo de existencia real los objetos del mundo exterior, simple creación de la mente. La tendencia idealista se hace presente en un cierto número de pasajes de obras atribuidas a Nâgârjuna. Ver Susumu Yamaguchi, "Nâgârjuna's Mahâyânavimsaka", págs. 56-59 y St. Schayer, "Das Mahâyânistische Absolutum",

de ahí las acciones buenas o malas,
de ahí las reencarnaciones buenas o malas.

Texto tibetano 1

19. Todo esto es sólo mente,
existe al igual que una ilusión mágica;
en razón de las acciones buenas o malas
(se producen) los nacimientos buenos o malos.

Texto tibetano 2

18. Todo esto es sólo mente,
surge como una ilusión mágica;
de ahí las acciones buenas o malas,
de ahí los nacimientos buenos o malos.

Texto chino

20. Todo esto es solo mente,
una falsa convención,
con la naturaleza de una creación mágica;
se realizan acciones buenas o malas,
(consecuentemente) se experimentan nacimientos buenos o malos.

Texto sánscrito

19. Como imaginan el mundo,
los hombres no surgen tampoco ellos,[54]
pues el surgimiento es una imaginación;
no existe objeto externo.[55]

---

págs. 406-407. Pero es mejor entender la expresión "todo esto es sólo mente" en el sentido de que todo es sólo una creación de la mente, lo cual está más de acuerdo con la doctrina del vacío propia de la escuela *Madhyamaka*.

[54] La idea es: así como el mundo es una mera creación mental, una mera imaginación, así también son los hombres y, por tal razón, no surgen.

[55] Externo a la mente.

Texto tibetano 1: no existe

Texto tibetano 2: no existe

Texto chino: no existe

Texto sánscrito

20. Pensando que existen
el placer y un *âtman* eternos
en los seres que carecen de ser propio,
los necios vagan en este océano de la existencia
envueltos por la tiniebla del error.

Texto tibetano 1

21. Los necios,
pensando que, poseyendo los seres un ser propio,
la felicidad es eterna,
al estar envueltos por la tiniebla del error,
vagan en el océano del *samsâra*.

Texto tibetano 2

16. A causa de la idea de que (existen)
una felicidad y un *âtman* eternos
en los seres carentes de ser propio,
al estar envueltos por la tiniebla del error,
surge el océano de la existencia.
17. Los seres no nacen por sí mismos;
las gentes se imaginan que nacen;
no se puede aceptar que ambos existen,
las imaginaciones y los seres.

Texto chino

18. Los necios, envueltos en la tiniebla,
se hunden en el océano del *samsâra*,
piensan que nace lo que no nace,
hacen surgir la imaginación del mundo.
19. Si imaginan, contrariamente, a la razón,
que los seres nacen,

hacen surgir la idea de la felicidad y de un *âtman* eternos
en los *dharmas* del *samsâra*.

Texto sánscrito

21. ¿Quién, sin subirse al Gran Vehículo,
atravesará hasta la otra orilla
del gran océano del *samsâra*
lleno del agua de las imaginaciones?

Texto tibetano 1

22. ¿Quién, en el gran océano del *samsâra*
lleno de las corrientes de las imaginaciones,
puede atravesar hasta la otra orilla,
no subiéndose a la nave del Mahâyâna?

Texto tibetano 2

20. .....[56]
no acogiéndose al Mahâyâna
no se puede cruzar hasta la otra orilla
del océano del *samsâra*.

Texto chino

24. En el gran océano que es el girar del *samsâra*,
lleno de aquel agua que son los *kleshas* de todos los seres,
¿cómo alcanzar la otra orilla
si uno no es transportado por el Vehículo?[57]

Texto tibetano 1

20. Con la supresión del *samsâra* de los seres
se da la supresión de todos los *dharmas*,
por eso, careciendo de *âtman* la esencia de los *dharmas*,
por eso la esencia de los *dharmas* es pura.

[56] Texto incompleto.
[57] Se entiende: el Gran Vehículo, el Mahâyâna.

Texto tibetano 2

19. Al suprimirse el *samsâra* de los seres
se suprime toda la esencia de los *dharmas*,
por eso en los *dharmas* no hay *âtman*;
por eso los *dharmas* son puros.

Texto chino

21. Si se suprime la agitación en la mente,
entonces se suprimen todos los *dharmas;*
los *dharmas* no son *âtman*,
los *dharmas* son plenamente puros.

Texto tibetano 1

23. Esto [58] ha surgido por obra de la ignorancia;
después del correcto conocimiento del mundo,
¿de dónde podrían surgir estas imaginaciones?

Texto tibetano 2: no existe

Texto chino

22. Buda extensamente enseñó en este mundo la Doctrina.
Uno debe saber esto: la ignorancia es la causa;
si uno es capaz de no producir las creaciones de la mente,
¿cómo podrían nacer los seres?

[58] El mundo, nuestra realidad.

NAVASHLOKÎ:

NUEVE ESTROFAS DE KAMBALA

Introducción

Textos

Texto Sánscrito. G. Tucci[1] encontró en dos manuscritos de la Biblioteca Durbar en *Kathmandú* un pequeño tratado sobre la Prajñâpâramitâ[2] atribuido por su colofón a un autor Kamalâmbarapâda. El mismo Tucci señala que en el monasterio de Saskya existía también otra copia del mismo texto, atribuido por su colofón a Kambala.[3] En el manuscrito de G. Tucci la obra se denomina *Âryâshtasâhashrikâyâh prajñâpâramitâyâh pindârthah.* Este texto comprende 14 estrofas y un comentario que sólo comenta las estrofas 5-13.

Texto Tibetano 1. En el Canon Tibetano (*Tanjur*, ed. *Sde-dge, Tôhoku* 3812; ed. *Peking, Catalogue* 5212) se encuentra una obra denominada *Bcom-ldan-hdas-ma ses-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pahi don bsdus-pahi tshigs-su*

[1] G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, pág. 211.
[2] Cf. nota 11 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra.*
[3] *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, vol. XXIII, 1937, Part I, pág. 22.

bcad-pa dgu-pa, en sánscrito *Bhagavatîprajñâpâramitânavashlokapindârtha*, atribuida por el colofón a un autor designado con su nombre sánscrito Kambala, traducida del sánscrito al tibetano por Shraddhâkaravarma(n) y Rin-chen bzan-po. Este texto comprende 14 estrofas sobre la Prajñâpâramitâ.

Texto Tibetano 2. En el mismo Canon (*Tanjur*, ed. *Sde-dge*, *Tôhoku* 4462; ed. *Peking*, *Catalogue* 5210 y también *Catalogue* 5906) se encuentra una obra denominada *Tshigs-su bcad-pa dgu-pa*, en sánscrito *Navashloka*, atribuida por el colofón a un autor designado con su nombre tibetano La ba pa, que es la traducción de la palabra sánscrita Kambala.[4] Fue traducida del sánscrito al tibetano por Sumanashrî y Rin-chen grub[5] según ed. *Sde-dge*; por Sumanishri (Sumanishrî) (5210) o Sumanashri (Sumanahsrî) (5906) y Rin-chen grub, según ed. *Peking*. Este texto comprende 15 estrofas sobre la Prajñâpâramitâ.

Texto Tibetano 3. Finalmente, en el mismo Canon (*Tanjur*, ed. *Sde-dge*, *Tôhoku* 3813; ed. *Peking*, *Catalogue* 5213) se encuentra una obra denominada *Bcom-ldan-hdas-ma ses-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pahi don bsdus-pahi tshigs-su bcad-pa dgu-pahi rgya-cher bsad-pa*, en sánscrito *Bhagavatîprajñâpâramitânavashlokapindârthatîkâ*, atribuida por el colofón a un autor designado con su nombre sánscrito Kambala según ed. *Sde-dge* y con su nombre tibetano La ba pa[6] según ed. *Peking* (5210 y 5906) y traducida del sánscrito al tibetano por Rin-chen bzan-po según ed. *Sde-dge*; por Kamalagupta y Rin-chen bzan-po, según ed. *Peking*. Este texto comprende 14 estrofas y un comentario que sólo comenta las estrofas 5-13; trata sobre la Prajñâpâramitâ.

Texto Chino. En el Canon Budista Chino (*Taisho* 1516,

[4] Tanto la ed. *Sde-dge* como la ed. *Peking* se refieren a este autor con el nombre de Dpal l(v)a-ba-pahi shabs, en el cual *Dpal* (*Shrî*) y *shabs* (*pâda*) son términos honoríficos que se agregan al nombre La-ba-pa con la terminación de genitivo *-hi*.

[5] Es decir Bu-ston (1290-1364). Su nombre completo es Bu-ston Rin-chen-grub-pa. También es llamado Budon Rinpoche.

[6] Ver la nota 4.

Nanjio 1313; cf. *Hôbôgirin, Fascicule Annexe*, pág. 89) se encuentra una obra denominada *Sheng fu mu pan jo po lo mi to chiu sung ching i lun*, en sánscrito *Bhagavatîprajñâpâramitânavashlokapindârtha*, atribuida por el colofón a un *bodhisattva* llamado Sheng te chih i. Los dos primeros signos constituyen una apelación honorífica, siendo el nombre propiamente dicho los dos últimos caracteres, que significan literalmente: "vestimenta roja" y cuyo equivalente sánscrito es *rakta-ambara* o simplemente *kambala*, por cuanto este último término designa usualmente una vestimenta roja.[7] Esta obra fue traducida del sánscrito al chino por Fa Hu, en sánscrito Dharmaraksha (963-1058). Este texto comprende 13 estrofas y un comentario que sólo comenta las estrofas 5-13; trata sobre la Prajñâpâramitâ.

El presente trabajo

En el presente trabajo ofrecemos las traducciones del texto sánscrito de las estrofas, de los textos tibetanos 1 y 2 de acuerdo con la edición *Sde-dge* y del texto chino de las estrofas.

Texto original

Los textos sánscrito, tibetanos y chino de las estrofas se corresponden, con excepción de la estrofa 15 del texto tibetano 2 que no tiene correspondencia en ninguno de los otros textos. Una comparación de los textos tibetanos y del chino con el sánscrito nos permite además concluir que el texto sánscrito, representado por los manuscritos encon-

[7] *Tôhoku* sostiene que Chih i es la traducción china del nombre *Kambala*. *Hôbôgirin*, bajo el nombre japonés *Shotokushakue* consigna el nombre chino completo tal como aparece en *Taisho* 1516, Sheng te chih i, pero duda de que sea una traducción de *Kambala*. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, págs. 213-214, es de la opinión que la traducción china *Chih i* corresponde a la palabra sánscrita *Kambala*.

trados por Tucci y por el manuscrito del monasterio Saskya, es el original del cual derivan todos los otros.

Número de estrofas

Los textos sánscrito (de Tucci), tibetanos 1 y 3, y chino contienen, como ya hemos dicho, 14 estrofas cada uno, sólo el texto tibetano 2 contiene 15 estrofas. De estas 14 ó 15 estrofas, las 4 primeras son introductorias, constituyen un elogio de la *Prajñâpâramitâ* o "Perfección del conocimiento"; las estrofas 5-13 son las centrales, dedicadas a la *shûnyatâ*, "vaciedad"; y la 14, y la 15 en el texto tibetano 3, son estrofas finales que indican el resultado beneficioso que deriva de la meditación sobre el contenido de las nueve estrofas precedentes.

Debemos considerar que las estrofas 5-13 en todos los textos constituyeron la obra originaria a la cual se agregaron cuatro estrofas introductorias y una o dos estrofas finales. El texto sánscrito, representado por el manuscrito de Tucci, y las traducciones tibetanas y china, que de él derivan, contendrían así el texto original de la obra después del aditamento de las cinco (o seis) estrofas extra. Las razones que nos llevan a esta conclusión son las siguientes: a) todos los comentarios sólo comentan las nueve estrofas centrales (5-13); b) la cuarta estrofa introductoria común a todos los textos mencionados dice expresamente que "aquel que desea meditar correctamente en la Perfección de la Sabiduría, debe concentrarse en el sentido de estas *Nueve Estrofas*; c) con excepción del título del manuscrito encontrado por Tucci, todos los títulos incluyen la mención de *nueve estrofas* (*navashloka*, en sánscrito; *tshigs-su bcad-pa dgu*, en tibetano; *chiu sung*, en chino), más aún el texto tibetano 2 llama a la obra directamente *Nueve Estrofas* (*Tshigs-su bcad-pa dgu-pa*), y d) Târanâtha [8] señala

[8] Târanâtha, pág. 152 (ed. Schiefner), pág. 198 (trad. Schiefner).

que Kampala (= Kambala) es el autor de un *shâstra* en nueve (*dgu*) (estrofas) sobre la Prajñâpâramitâ.

Título de la obra

Al referirnos anteriormente a los textos hemos consignado ya el título en sánscrito que cada uno de ellos recibe. Aunque, en vista de las divergencias, en lo que al título se refiere, del texto sánscrito frente a los otros textos, es difícil determinar el título original de la obra, nos inclinaríamos a pensar que dicho título era el consignado en los textos tibetanos 1 y 3 y chino, o sea *Bhagavatîprajñâpâramitânavashlokapindârtha*, teniendo en cuenta la concordancia de los textos tibetanos 1 y 3 con el chino, la fidelidad de los traductores tibetanos y el hecho de que el manuscrito sánscrito descubierto por Tucci, según éste, *ob. cit.*, pág. 213, dista de ser correcto.[9] En el presente trabajo nos referiremos a esta obra con el título abreviado de *Navashlokî*, que es el adoptado por Tucci y que corresponde por lo demás al título del texto tibetano 2.

Autor de la obra

Como hemos visto los tres textos tibetanos atribuyen expresamente la obra a un autor cuyo nombre en sánscrito es Kambala. Târanâtha,[10] el gran historiador tibetano del Budismo, la atribuye a un autor llamado Kampala. El texto chino también atribuye la obra a un autor cuyo nombre en chino (Chih i), puede considerarse una traducción del nombre sánscrito Kambala. El manuscrito sánscrito del

[9] Debe también tenerse en cuenta que el nombre dado a la obra por los manuscritos sánscritos encontrados por Tucci y el nombre dado por el texto tibetano 3 tienen elementos comunes con el nombre dado por los textos tibetanos 1 y 2 y el texto chino.

[10] Târanâtha, pág. 152 (ed. Schiefner), pág. 198 (trad. Schiefner).

monasterio tibetano de Saskya atribuye la obra un autor Kambala.

Se puede, pues, concluir que el nombre del autor del *Navashlokî* era Kambala y que el de Kamalâmbarapâda, indicado como nombre del autor en los manuscritos nepaleses encontrados por Tucci constituye un error.

Pocos son los datos que se tienen referentes a la vida del autor Kambala. Târanâtha, *ibidem*, lo sitúa en la época del rey Govichandra, considerándolo contemporáneo de Vinîtadeva (siglo VIII d.C.) entre otros.

Contenido de la obra

Damos a continuación en forma esquemática la enumeración de los principales temas que aparecen en esta obra:

Estrofa 1 - Estrofa 3. Elogio de la Perfección del conocimiento.

1. Todas las Perfecciones se encuentran en la Perfección del conocimiento.
2. Características de la Perfección del conocimiento.
3. La Perfección del conocimiento es el origen de los Budas. Su naturaleza y características.

Estrofa 4. Recomendación de meditar en las nueve estrofas que siguen.

Estrofa 5 - Estrofa 13. La vaciedad (*shûnyatâ*) de todo.[11]

5. La reencarnación es como un espejismo.
6. Los objetos de la percepción visual son una creación mágica.

[11] Las nueve estrofas (5-13) que constituyen la obra propiamente son, como lo indica el nombre dado a la obra por todas las versiones con excepción del texto tibetano 3, una síntesis (*pindârtha*) de la *Prajñâpâramitâ*, más exactamente de su doctrina central, la teoría de la "vaciedad". Ver el *Prajñâpâramitâhridayasûtra* en la Primera Parte de esta misma obra y la Introducción al *Hastavâlanâmaprakarana* de Âryadeva también publicado en esta obra. Este texto es pues similar, aunque de menor extensión e importancia, al *Prajñâpâramitâpindârtha* de Dignâga y al *Âloka* de Haribhadra.

7. Las palabras son similares a un eco.

8. Los objetos de las otras percepciones sensoriales (olfato, gusto y tacto) son como un sueño.

9. El cuerpo y las acciones que realiza son insustanciales.

10. Las percepciones (mentales) son semejantes a un espejismo.

11. Los objetos de los sentidos y la conciencia son como imágenes.

12. El conocimiento que se produce en la meditación es irreal, como la luna reflejada en el agua.

13. El conocimiento de los *yoguins* es como el espacio: vacío. El conocimiento y lo cognoscible son como el espacio: vacíos.

Estrofa 14. Efectos benéficos de la meditación sobre las nueve estrofas.

Estrofa 15. Efectos benéficos del abandono de toda actividad mental.

Traducciones

1

Texto sánscrito

Siendo el acéano de la Perfección del conocimiento [12]
de por sí una mina de preciosas joyas,[13]

[12] Las seis principales Perfecciones o "virtudes" (*pâramitâ*), que debe hacer suyas aquel que aspira a la condición de *bodhisattva* o "futuro Buda", son: 1. *dâna*: liberalidad, 2. *shîla*: disciplina moral, 3. *kshânti*: paciencia, 4. *vîrya*: energía, 5. *dhyâna*: concentración y 6. *prajñâ*: conocimiento. Son ubicadas en el orden señalado porque cada una es condición determinante de la siguiente. La práctica de cada Perfección es así imposible si antes no se ha cultivado la precedente; y las cinco primeras se consideran preparatorias de la última. La Perfección del conocimiento (*Prajñâpâramitâ*) es así el coronamiento de todas las Perfecciones. Cf. Prajñâkaramati, *Pañjikâ*, ad IX, 1. Cf. nota 38 de la *Bhavasankrântiparikathâ*.

[13] Así como el océano, según la tradición india, es el origen y depósito de todas las piedras preciosas, así la Perfección del conocimiento es el origen y depósito de todas las otras Perfecciones.

todas las Perfecciones se encuentran en ella
en virtud de la identidad de su naturaleza.[14]

Texto tibetano 1

La Perfección del conocimiento es un océano,
es de por sí misma el origen de preciosas joyas;
todas las Perfecciones se encuentran en ella
en virtud de la identidad de su naturaleza.

Texto tibetano 2

La Iluminación de la Perfección del conocimiento,
que es el origen de preciosas joyas —
todas las Perfecciones se encuentran en ella
en virtud de la identidad[15] de su naturaleza.

Texto chino

En el conocimiento de la Perfección del conocimiento
se reúne el conjunto de las preciosas joyas — las virtudes meritorias;
también todas las Perfecciones que existen
se encuentran eternamente en ella
en virtud de su originaria naturaleza propia.

2

Texto sánscrito

Sin evolución, sin manifestación,
sin pensamiento diferenciador, sin sustrato,
sin naturaleza propia, suprema, sutil,
carente de sonido seminal.[16]

[14] Se considera que las seis *Pâramitâs* son una y la misma cosa, que no son diferentes. Cf. V. Ramanan, *Nâgârjuna's Philosophy*, pág. 280.

[15] Leemos *kyis* en lugar de *kyi*.

[16] Siendo la Perfección del conocimiento inefable, no existe la "semilla", es decir, la "idea", la "esencia", el "universal", de un sonido que la designe. La Perfección del conocimiento es identificada con lo Abosluto y en tal virtud le corresponden las características propias de lo Absoluto.

Texto tibetano 1

Sin evolución, sin manifestación,
sin pensamiento diferenciador, desprovista de defecto,
sin naturaleza propia, suprema, sumamente sutil,
carente de sonido seminal.

Texto tibetano 2

Sin evolución, sin manifestación,
sin sustrato, sin pensamiento diferenciador,
sin naturaleza propia, sumamente sutil,
carente de semilla y de sonido.

Texto chino

Sin evolución, sin nada que se le oponga,[17]
sin pensamiento diferenciador, teniendo un refugio de paz,
suprema, sutil, sin naturaleza propia,
sin nombre ni signo distintivo, etcétera.

3

Texto sánscrito

La Perfección del conocimiento es la madre,
el origen de todos los Budas,[18] la suprema,
las tres no-percepciones [19] constituyen su naturaleza,
es el objeto del conocimiento del Omnisciente.[20]

Texto tibetano 1

La Perfección del conocimiento es la madre
que da origen a todos los Budas, la suprema,

[17] Careciendo la Perfección del conocimiento de toda dualidad no se da "frente a ella" ningún objeto.

[18] En cuanto que se convierten en Budas (*buddha*), "iluminados", cuando han alcanzado la Perfección del conocimiento.

[19] En la Perfección del conocimiento no se da sujeto ni objeto ni acto de conocimiento.

[20] Es decir, de Buda.

las tres no-percepciones constituyen su naturaleza,
es el objeto [21] (del conocimiento) del Omnisciente.

Texto tibetano 2

La Perfección del conocimiento es la madre,
el origen de todos los Budas, la suprema,
ninguna sustancia es percibida por ella;
es el objeto del conocimiento del Omnisciente.

Texto chino

Rindo homenaje a la Perfección del conocimiento —
con adaptabilidad [22] fue enseñada por la doctrina de los Tres Vehículos [23]
y su naturaleza fue captada por los Tres Vehículos;
es por entero la causa del conocimiento de los Omniscientes.

4

Texto sánscrito

Aquel que desea meditar correctamente
en la Perfección del conocimiento,
aquél debe concentrarse

[21] Leemos *spyod yul lo* en lugar de *spyod yul gyi*. Cf. Tibetano 2.

[22] Cada uno de los Tres Vehículos la enseñó adecuadamente a las circunstancias y al grado de desarrollo espiritual de sus oyentes.

[23] Desde el punto de vista del Budismo Mahâyâna, los Tres Vehículos, que conducen al hombre hasta las orillas del *nirvâna*, son: a) El vehículo de los *Shrâvakas* o "discípulos", llamado *Hînayâna*, "el Pequeño Vehículo", que lleva, después de períodos más o menos largos, hasta la condición de *arhant*, el más alto grado del desarrollo espiritual al cual le sigue la Iluminación. El *arhant* sólo se preocupa de su propia salvación. b) El vehículo de los *Pratyekabuddhas*, llamado *Madhyamayâna*, "el Vehículo Mediano", que conduce, después de períodos mucho más largos a la condición de *buddha*. El *pratyekabuddha* sólo ha tenido en miras su personal Iluminación y consiguiente Liberación. c) El vehículo de los *Bodhisattvas*, llamado *Mahâyâna*, "el Gran Vehículo", que conduce a la condición de *buddha*, después de infinitos períodos cósmicos de autosacrificio con miras a la Iluminación y consiguiente Liberación de los otros.

en estas Nueve Estrofas, sucintamente (compuestas),
de acuerdo con su verdadero sentido.

Texto tibetano 1

Aquel que desea meditar correctamente
en la Perfección del conocimiento,
aquél debe concentrarse en el sentido,
concisamente expresado,
de estas nueve Estrofas,

Texto tibetano 2

Aquel que desea meditar correctamente
en la Perfección del conocimiento,
debe concentrarse ciertamente en el sentido,
de estas Nueve Estrofas,
concisamente (expresado).

Texto chino

Si un hombre desea la correcta intuición
de la excelsa Perfección del conocimiento,
debe concentrarse en el sentido,
concisamente expresado,
de estas Nueves Estrofas,
de acuerdo con la verdad.

5 (1)

Texto sánscrito

Se dice que la reencarnación
surge por el poder del *karman* [24]
y se caracteriza por los seis dominios: [25]
es como un espejismo.

[24] Las acciones buenas o malas que uno lleva a cabo dan lugar a nuevas reencarnaciones, donde el que las realizó será premiado o castigado de acuerdo con ella.

[25] Cf. nota 11 del *Shâlistambasûtra.*

Texto tibetano 1

Se dice que la reencarnación
tiene como característica a los seis dominios
surgidos del poder del *karman*;
ella es semejante a un espejismo.

Texto tibetano 2

Se dice que la reencarnación,
surgida por el poder del *karman*,
tiene como característica[26] a los seis dominios;
se ha dicho que es semejante a un espejismo.

Texto chino

Se dice que la reencarnación
surge por la fuerza del *karman*
y tiene como característica a los llamados seis dominios;
por esta razón es como una imagen reflejada.

6 (2)

Texto sánscrito

Así como un (hombre) mágicamente creado
contempla una ciudad mágicamente creada,
de la misma manera los seres,
creados mágicamente por sus acciones,
perciben las formas.[27]

Texto tibetano 1

Así como un (hombre) mágicamente creado
contempla una ciudad mágicamente creada,
de la misma manera los seres,
creados mágicamente por sus acciones,
perciben las formas.

[26] Leemos *can* en lugar de *med*. Cf. Tibetano 1.
[27] Los objetos de la percepción visual.

Texto tibetano 2

Así como un (hombre) mágicamente creado
ha de contemplar una ciudad mágicamente creada,
de la misma manera los seres,[28]
creados mágicamente por sus acciones,
(contemplan) las formas que existen.

Texto chino

Así como (son) una ciudad mágicamente creada
(y) aquel que la contempla también mágicamente creado,
así (son) estas formas que se perciben
y también los seres mágicamente creados por sus acciones.

7 (3)

Texto sánscrito

Todas las palabras del que enseña el *Dharma*,[29]
objeto de la percepción auditiva,
son, todas ellas, similares a un eco,
son oídas cuando surge alguien que (las) oye.[30]

Texto tibetano 1

Todas las palabras del que enseña los *dharmas*,[31]
capaces de ser objeto de percepción auditiva,
convertidas de oíbles en oídas,
son, todas ellas, similares a un eco.

[28] Traducimos de acuerdo con la variante *yis* de la ed. *Peking*. Cf. Tibetano 1.

[29] La doctrina enseñada por Buda.

[30] No es claro el sentido de esta línea. La idea parece ser que las palabras son oídas cuando se dan las condiciones determinantes (*pratyaya*) exigidas por la percepción auditiva que son: un oído y una conciencia auditiva, además de un sonido. La versión china parece confirmar esta interpretación.

[31] Cf. nota 15 del *Bhavasankrântisûtra*.

Texto tibetano 2

Todas las palabras del que enseña el *Dharma*,[32]
son objeto de percepción auditiva,
son, en su totalidad, similares a un eco —
la audición maravillosa no es oída.[33]

Texto chino

Todas las palabras que enseñan el *Dharma*,
y son objeto de percepción auditiva,
son, todas ellas, similares a un eco,
completas las condiciones determinantes,[34] alguien (las)
oye, (ellas) son oídas.

8 (4)

Texto sánscrito

Lo olido, lo gustado, igualmente lo tocado
por aquellos ávidos por los objetos de los sentidos,
todo esto es similar a un sueño:
(aunque) percibido, no existe.

Texto tibetano 1

Las cosas olidas, las gustadas e igualmente las tocadas
por aquellos ávidos por los objetos de los sentidos,
(aunque) percibidas, no existen:
todas ellas son iguales a un sueño.

Texto tibetano 2

Todas las cosas olidas y gustadas
por los que se deleitan con el cuerpo tocado,
son similares a un sueño:
todas ellas, (aunque) percibidas, no existen.

[32] Traducimos el primer verso sin tomar en cuenta el sufijo *las*.
[33] La maravillosa doctrina de Buda no puede ser en realidad oída por ser inexistente, "vacía".
[34] De la percepción auditiva.

Texto chino

Lo olido, lo gustado, lo tocado, etcétera
por los que desean los objetos de los sentidos
—todo esto, como un sueño,
aunque captado, no existe.

9 (5)

Texto sánscrito

Así como el hombre de un mecanismo mágico [35]
realiza diversas acciones,
de la misma manera realiza acciones
el insustancial mecanismo del cuerpo.

Texto tibetano 1

Así como el hombre de un mecanismo mágico
realiza diversas acciones,
de la misma manera realiza acciones
el insustancial mecanismo del cuerpo.

Texto tibetano 2

Así como el hombre de un mecanismo mágico
actúa [36] con diferentes propósitos,
de la misma manera actúa con propósitos
el insustancial mecanismo del cuerpo.

Texto chino

Así como el hombre de un mecanismo [37] mágico
realiza acciones irreales,
de la misma manera realiza acciones
el también insustancial mecanismo del cuerpo.

[35] Un muñeco mecánico.
[36] Leemos *byed pa ltar* en lugar de *byed de yi*, de acuerdo con la ed. *Peking*.
[37] Lit. "rueda".

10 (6)

Texto sánscrito

Aquellas diversas percepciones
que surgen a cada instante
son similares también ellas a un espejismo,
apenas se producen,[38] perecen,
sin naturaleza propia.

Texto tibetano 1

Todas las variadas percepciones
que surgen a cada instante
apenas se producen,[38] perecen,
carentes de naturaleza propia;
ellas son similares a espejismos.

Texto tibetano 2

Todas las variadas percepciones
que surgen a cada instante,
ellas que son similares a un espejismo,
por el hecho de que, apenas se producen,[38] desaparecen,
carecen de naturaleza propia.

Texto chino

Las variadas percepciones
que surgen en el más pequeño instante,
son iguales a un rayo de sol, etcétera,
apenas se producen, inmediatamente perecen,
sin naturaleza propia.

11 (7)

Texto sánscrito

Los objetos de los sentidos
son similares a una imagen reflejada,

[38] Literalmente: "Apenas son vistas", es decir "percibidas".

surgen de la mente sin comienzo;[39]
y la conciencia también tiene la naturaleza de aquéllos:
son como imágenes reflejadas una en otra.[40]

Texto tibetano 1

Los objetos de los sentidos
son similares a una imagen reflejada,
surgen de la mente sin comienzo;
la conciencia es igual a ellos:
son como imágenes reflejadas una en otra.

Texto tibetano 2

Los objetos de los sentidos
son similares a una imagen reflejada,
surgen de la mente sin comienzo;
y la conciencia también tiene la forma de aquéllos:
son como imágenes reflejadas una en otra.

Texto chino

Los objetos de los sentidos
son como una imagen reflejada,
surgen de la mente sin comienzo;
y la conciencia también tiene la naturaleza de aquéllos:
son como imágenes reflejadas una en otra.

12 (8)

Texto sánscrito

El surgimiento de la luna del conocimiento
en el puro *samtâna*[41] de los que meditan,

[39] Los objetos empíricos no tienen existencia propia, real; son meras creaciones de la mente.

[40] Cf. Shântideva, *Bodhicharyâvatâra* IX, estrofa 109 y comentario de Prajñâkaramati *ad loc.*

[41] La serie o corriente de los *dharmas* que constituyen, en este caso, el pensamiento, la mente, la conciencia. Ver Introducción del *Bhavasankrântisûtra.*

es como la luna en el agua:[42]
(aunque esté) ante los ojos, no existe.[43]

Texto tibetano 1

El surgimiento de la luna del conocimiento
en el puro *samtâna* de los que meditan,
(aunque esté) ante los ojos, no existe,
es como la luna en el agua.

Texto tibetano 2

La facultad de conocimiento
que surge en el puro[44] *samtâna* por obra de los que meditan,
que es como la luna del estanque,
de la misma manera, (aunque esté) ante los ojos, no existe.

Texto chino

La luna del conocimiento
que aparece en el puro *samtâna* de los que meditan,
es como la luna en el agua:
(aunque) aparezca ante uno, no existe.

13 (9)

Texto sánscrito

También el conocimiento de los *yoguins*
tiene las características del espacio;
por esta razón el conocimiento y lo cognoscible
tienen en su integridad las características del espacio.

Texto tibetano 1

El conocimiento de los *yoguins*
tiene él también las características del espacio,
por esta razón el conocimiento y lo cognoscible
tienen en su integridad las características del espacio.

[42] Es decir, como la imagen de la luna reflejada en el agua.
[43] No existe como algo real. La luna "real" está en el cielo.
[44] Traducimos de acuerdo con la variante *dan bahi* de la ed. *Peking*. Cf. Tibetano 1.

Texto tibetano 2

Aún el conocimiento de los *yoguins*
tiene él también las características del espacio;
por esta causa el conocimiento y lo cognoscible
tienen en su integridad las características del espacio.

Texto chino

El conocimiento de los *yoguins*
tiene las características del espacio;
por esta razón el conocimiento y lo cognoscible
tienen en su integridad las características del espacio.

14

Texto sánscrito

El conocimiento supremo
será de aquel que,
con mente que aspira a la Iluminación,
medita así en la realidad
que no tiene su fundamento en nada.

Texto tibetano 1

El que medita así en la realidad
no está establecido en nada;
por obra de su mente deseosa de la Iluminación
surge así el conocimiento.

Texto tibetano 2

Ha de meditar así en la realidad
que no está establecida en nada con ser propio;
de la mente deseosa de la Iluminación
surge el conocimiento supremo.

Texto chino

Meditando, de acuerdo con la verdad,
sólo en la realidad,
no dependiendo de ningún otro ser,

con mente deseosa de la excelsa Iluminación,
uno debe alcanzar
el glorioso ornamento del noble conocimiento.

15

Texto tibetano 2

El abandono de todo pensamiento [45]
debe ser considerado como lo mejor;
el *yoguin* establecido en él
se convierte en un *bhagavant*
que todo lo conoce intuitivamente.

[45] Traducimos de acuerdo con la variante *rtog ba* de la ed. *Peking*.

BIBLIOGRAFIA *

Âryadeva, *Catuhsatikâ* by Arya Deva edited by M. H. Shâstri, Calcutta, 1914 (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. III, Nº 8, págs. 449-514).

Âryadeva, *Chatuhshataka.* Ver P. L. Vaidya, *Etudes sur Âryadeva.*

Asanga, *Bodhisattvabhûmi* (being the XVth Section of Asangapada's *Yoyacarabhûmi*), edited by N. Dutt, Patna, 1966 (K. P. Jayaswal Research Institute) (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VII).

Bravagad-Gitâ, El Canto del Señor, traducción del sánscrito con Introducción y Notas por F. Tola, Buenos Aires-Caracas, 1977 (Monte Avila Editores C. A.).

A. Ch. Banerjee, "Pratîtyasamutpâda", en *Indian Historical Quarterly,* 32, Calcutta, 1956, págs. 261-264.

A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,* Saigon, 1955 (Ecole Française d'Extrême Orient).

A. Bareau, *Die Religionen Indiens III, Buddhismus-Jinismus-Primitivvölker,* Stuttgart, 1964 (W. Kohlhammer).

A. Bareau, "Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapitaka", en *Samâdhi, Cahiers d'études bouddhiques,* Institut Belge des Hautes Etudes Bouddhiques, Bruxelles, Vol. VIII, 1974, Nº 2, págs. 55-72.

E. Benveniste, *Textes sogdiens, édités, traduits et commentés,* Paris, 1940 (P. Geuthner) (Mission Palliot III).

V. Bhattacharya, *The Âgamashâstra of Gaudapâda,* Calcutta, 1943 (University of Calcutta).

* Esta bibliografía contiene sólo las obras citadas en este trabajo en forma abreviada.

V. Bhattacharya, *Mahâyânavims'aka of Nâgârjuna*, Reconstructed Sanskrit Text, Tibetan and Chinese Versions with an English Translation, edited by..., Calcutta, 1931 (Visvabharati Studies, 1).

Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner, edited by L. Cousins, A. Kunst, and K. R. Norman, Dordrecht-Holland / Boston-U.S.A., 1974 (D. Reidel Publishing Company).

Bu-ston, *The History of Buddhism in India and Tibet*, Heidelberg, 1932 (O. Harrassowitz).

Candrakîrti, *Madhyamakâvatâra*, traduction tibétaine publiée par L. de la Vallée Poussin, Osnabrück, 1970 (Biblio Verlag) (Bibliotheca Buddhica - IX). Traducción francesa: *Madhyamakâvatâra*, Introduction au Traité du Milieu de L'Âcârya Candrakîrti, avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine par L. de la Vallée Poussin, *Le Muséon*, Vol. VIII (1907), págs. 249-317.

Chandrakîrti, *Prasannapadâ*: en *Madhyamakasâstra of Nâgârjuna, with the Commentary: Prasannapadâ by Candrakîrti*, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (The Mithila Institute) (Buddhist Sanskrit Texts - Nº 10) y en: *Mûlamadhyamakakârikâs (Madhyamikasûtras) de Nâgârjuna, avec la Prasannapadâ Commentaire de Candrakîrti*, publié par L. de la Vallée Poussin, Osnabrück, 1970 (Biblio Verlag) (reimpresión).

Catalogue: *The Tibetan Tripitaka. Peking Edition* —kept in the Library of the Otani University, Kyoto—. Reprinted under the supervision of the Otani University, Kyoto. Edited by Dr. D. T. Suzuki, *Catalogue & Index*, Tokyo, 1962 (Suzuki Research Foundation).

E. Conze, *Buddhist thought in India*, London, 1962 (G. Allen & Unwin).

E. Conze, *Buddhist Wisdom Books, The Diamond Sutra. The Heart Sutra*, London, 1958 (Allen and Unwin).

E. Conze, *The Prajñâpâramitâ literature*, The Hague, 1960 (Indo Iranian monographs).

E. Conze, *Thirty years of Buddhist Studies*, London, 1967 (B. Cassirer).

E. Conze, "Text, Sources and Bibliography of the Prajñâpâramitâhridayasûtra", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1948, págs. 33-51.

E. Conze, *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, London, 1968 (Buddhist Society).

A. K. Chaterjee, *The Yogâcâra Idealism*, Delhi, 1975 (Motilal Banarsidass).

H. Chaterjee, "A critical Study of the theory of *Pratîtya Samutpâda*", en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Bombay Branch, Bombay, 1955, págs. 66-70.

G. Dandoy, *L'Ontologie du Vedânta*, Paris, 1932 (Desclée de Brouwer et Cie.).
S. Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge, 1962 (Cambridge University Press).
H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, 1975 (Motilal Banarsidass).
J. W. de Jong, *Cinq Chapitres de la Prasannapadâ*, Paris, 1949 (P. Geuthner).
J. W. de Jong, "Le problême de l'absolu dans l'école Madhyamaka", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* CXL (1950), págs. 323-327.
C. Dragonetti, *Dhammapada, El camino del dharma*, Buenos Aires, 1967 (Editorial Sudamericana de Buenos Aires).
C. Dragonetti, "The *Pratîtyasamutpâdahrdayakârikâ* and the *Pratîtyasamutpadahrdayavyâkhyâna* of Shuddhamati", en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Wien, 1978 (Archiv für indische Philosophie), págs. 87-93.
N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, Calcutta, 1970 (K. L. Mukhopadhyay).
N. Dutt, "The place of the Âryasatyas and Pratîtyasamutpâda in Hînayâna and Mahâyâna", en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, Vol. XI, January 1930, Part II, págs. 101-127.
F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit, Vol. I: Grammar*, New Haven, 1953 (Yale University Press).
F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit, Vol. II: Dictionary*, New Haven, 1953 (Yale University Press).
ERE = Hastings, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Ver L. de la Vallée Poussin, "Bodhisattva".
B. Faddegon, *The Vaiçesika-System*, Wiesbaden, 1969 (M. Sändig).
V. Fatone, *El Budismo "nihilista"* en *Obras Completas* II, Buenos Aires, 1972 (Sudamericana).
L. Feer, *L'Essence de la Science Transcendante (Prajñâ-Pâramitâ-Hrdaya-Sûtra), en trois langues, tibétain, sanskrit, mongol*, Paris, 1866.
E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969 (Akademie Verlag).
E. Frauwallner, "Dignâga, sein Werk und seine Entwicklung", en *Wiener Zeitschrift für des Kunde Sud- und Ostasien*, Wien, 1959 (Archiv für indische Philosophie), págs. 83-166.
H. von Glasenapp, *Budismo, una religión sin Dios*, Barcelona, 1975 (Barral Editores).
V. V. Gokhale, *Madhyamaka-Shâlistambasûtram*, en *Mahâyâna-Sûtra-Samgraha* I, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961 (The Mithila Institute) (Buddhist Sanskrit Texts - Nº 17), págs. 107-116.

L. O. Gómez Rodríguez, "Consideraciones en torno al Absoluto de los Budistas", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. X, Nº 2, 1975, pág. 97-154.

Haribhadra, *Âloka*: *Astasâhasrikâ Prajñâpâramitâ, with Haribadra's Commentary Called Âloka*, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (The Mithila Institute) (Buddhist Sanskrit Texts - Nº 4).

Hôbôgirin, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, Fascicule Annexe, publié... sous la direction de S. Levi et J. Takakusu, rédacteur en chef P. Demieville, Tôkyô, 1931 (Maison Franco-Japonaise).

K. K. Inada, *Nâgârjuna. A Translation of his Mûlamadhyamaka-kârikâ with an Introductory Essay*, Tokyo, 1970 (The Hokuseido Press).

A. B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, London, 1961 (Oxford University Press).

A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, New York, 1968 (Greenwood Press).

O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedânta*, Paris, 1966 (P. Geuthner).

E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna (Mahâprajñâpâramitâshâstra*, par..., Tome I, Chapitres I-XV, Première Partie (Traduction annotée), Louvain, 1944; Tome II, Chapitres XVI-XXX, Louvain, 1949 (Bibliothèque du Muséon); Tome III, Chapitres XXXI-XLII, Louvain, 1970; Tome IV, Chapitres XLII (suite)-XLVIII, Louvain, 1976 (Université de Louvain - Institut Orientaliste).

E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien. De l'origine à l'ère Saka*, Vol. I, Louvain, 1958 (Bibliothèque du Muséon).

E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakîrti*, Louvain, 1962 (Le Muséon).

Lankâvatârasûtra: *Saddharmalankâvatârasûtram*, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1963 (The Mithila Institute) (Buddhist Sanskrit Texts - Nº 3).

B. C. Law, "Formulation of Pratîtyasamutpâda", en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, 1937, págs. 287-292.

Mahâvyutpatti, Pt. I y Pt. II (*Index*), compiled by R. Sakaki, Kyoto, 1916-1925.

D. Malakar, "Les Nâgârjunas dans l'Histoire de l'Inde", en *Revue de Synthèse*, Paris, 79, 1958, págs. 31-51.

B. K. Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical analysis*, The Hague-Paris, 1971 (Mouton).

T. Matsumoto, *Die Prajñâpâramitâ-Literatur*, Stuttgart, 1932 (H. Kohlhammer).

J. May, *Candrakîrti Prasannapadâ Madhyamakavrtti*, Paris, 1959 (Maisonneuve).

J. May, "Kant et le Madhyamaka, A propos d'un livre récent" en *Indo-Iranian Journal* 3, 1959, págs. 102-111.

J. May, "La philosophie bouddhique de la vacuité", en *Studia Philosophica* (Basle) 18, 1958, págs. 123-137.

A. Migot, *Un grand disciple du Buddha: Sariputra*, 1954 (Extr. *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, Tome 46/2.

T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mâdhyamika System*, London, 1960 (G. Allen & Unwin Ltd.).

Nâgârjuna, *Madhyamakasâstra of..., with the Commentary: Prasannapadâ by Candrakîrti*, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (The Mithila Institute) (Buddhist Sanskrit Texts - Nº 10).

B. Nanjio, *A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka, The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*, compiled by..., reprinted by Chinese Materials Center, Inc., San Francisco, 1975.

Nyânatiloka, "Dependent Origination (Paticcasamuppâdo)", en *Buddhist Review* V, 5-6, oct.-dec. 1913, págs. 267-271.

P. Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique*, Genève, 1909 (Université de Genève).

R. Panikkar, "The 'Crisis' of Mâdhyamika and Indian Philosophy", en *Philosophy East and West*, Vol. XVI, Numbers 3 and 4, July-October, 1966.

S. Pathak, "Life of Nâgârjuna", en *Indian Historical Quarterly*, Calcutta, XXX, 1954, págs. 93-95.

Peking ed., ver *Tanjur*.

K. H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies*, Delhi, 1970 (M. Banarsidass).

Prajñâkaramati, *Pañjikâ*: en *Bodhicaryâvatâra of Sântideva, with the Commentary Pañjikâ of Prajñâkaramati*, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (The Mithila Institute) (Buddhist Sanskrit Texts - Nº 12).

I. Quiles, "El absoluto budista como 'vacío' (*sunya*) según Nâgârjuna", en *Stromata* 1966 (22), págs. 3-24.

P. T. Raju, *Idealistic Thought of India, Vedânta and Buddhism in the Light of Western Idealism*, New York-London, 1973 (Johnson Reprint Corporation).

K. V. Ramanan, *Nâgârjuna's Philosophy, As presented in the Mahâ-Prajñâpâramitâ-Sâstra*, Delhi, 1975 (Motilal Banarsidass).

Râmâyana, ed. Bhatt, Baroda, 1960 (Oriental Institute).

R. H. Robinson, *Early Mâdhyamika in India and China*, Delhi, 1976 (Motilal Banarsidass).

R. H. Robinson, "Some logicals aspects of Nâgârjuna's System", en *Philosophy East and West* 6, 1957, págs. 291-308.

Sâmânya Upanishads, ed. A. M. Sastri, Adyar, 1921 (Theosophical Society).

N. Aiyaswami Sastri, *Ârya S'âlistamba Sûtra, Pratîtyasamutpâdavibhanganirdes'asûtra and Pratîtyasamutpâdagâthâ Sûtra*, edited with Tibetan Versions, notes and Introduction, etc. by..., Adyar, Madras, 1950 (Adyar Library).

N. Aiyaswami Sastri, *Bhavasankrânti Sûtra and Nâgârjuna's Bhavasankrânti S'âstra, with the Commentary of Maitreyanâtha...*, Adyar (India), 1938 (Adyar Library).

St. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadâ*, Krakow, 1931 (Academia Polaca de Ciencias).

St. Schayer, "Das mahâyânistische Absolutum nach der Lehre der Mâdhyamikas", en *OLZ Orientalistischer Literaturzeitung*, XXXVIII/7, Juli, 1935, págs. 401-415.

Sde-dge ed., ver *Tanjur*.

Shankara, *Hastâmalaka, El âmalaka en la mano*, Buenos Aires, 1971 (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). Texto sánscrito, traducción y notas de F. Tola y C. Dragonetti.

Shântarakshita, *Tattvasamgraha*: *Tattvasamgraha of Âcârya Shântaraksita, with the Commentary "Pañjikâ" of Shri Kamalashîla*, Critically edited by D. Shastri, Vol. I, Varanasi, 1968 (Bauddha Bharati) (Bauddha Bharati Series - 1).

Shântideva ver Prajñâkaramati.

Shântideva, *Shikshâsamucchaya*: *Çikshâsamuccaya, A compendium of Buddhistic Teaching, compiled by Çântideva, chiefly from earlier Mahâyâna-sûtras*, edited by C. Bendall, Osnabrück, 1970 (Bibliotheca Buddhica - I). Traducción inglesa: *Sikshâ-Samuccaya, A compendium of Buddhist Doctrine, compiled by Shântideva, chiefly from earlier Mahâyâna-Sûtras*, translated from the sanskrit by C. Bendall and W. H. D. Rouse, Delhi, 1971 (Motilal Banarsidass).

Shuddhamati, *Pratîtyasamutpâdahridayakârikâ*. Ver C. Dragonetti, "The *Pratîtyasamutpâdahrdayakârikâ* and the *Pratîtyasamutpâdahrdayavyâkhyâna* of Shuddhamati".

Th. Stcherbatsky, *Madhyânta-Vibhanga, Discourse on discrimination between middle and Extremes*, Calcutta, 1971 (Indian Studies).

Th. Stcherbatsky, *The Conception of the Buddhist Nirvâna*, The Hague, 1965 (Mouton & Co.).

Th. Stcherbatsky, "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus", en *Rocznik Orjentalistyczny*, X, Lwów, 1934, págs. 1-37.

Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, New York, 1962 (Dover Publications).

Sthiramati, *Tikâ*, en *Madhyânta-vibhâga-shâstra*, ed. R. Pandeya, Delhi, 1971 (Motilal Banarsidass).

G. Stramigioli, "Bhavasankrânti", en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, XVI, 1936, págs. 294-306.

F. J. Streng, *Emptiness. Study in religious meaning*, Nashville, 1967,

Sutta Nipâta en *The Khuddakapâtha-Dhammapada-Udâna-Itivuttaka-Suttanipâta*, (Khuddakanikâya, Vol. I), General Editor Bhikkhu Kashyap, Nâlandâ-Devanâgarî-Pâli-Series, 1959 (Bihar Government).

D. T. Suzuki, *Ensayos sobre Budismo Zen*, Tercera Serie, Buenos Aires, 1976 (Editorial Kier S.A.).

Taisho: *Taisho Shinshu Daizokyo* (*The Tripitaka in Chinese*). Revised, collated, added and rearranged, Together with Original Treatises by Chinese, Korean and Japanese Authors. Edited by Prof. Dr. J. Takakusu, Prof. Dr. K. Watanabe, First edition in 1927, Reprinted 1960. Published by The Taisho Shinshu Daizokyo Kanko Kai (Society for the Publication of the Taisho Tripitaka), Tokyo.

J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Delhi, 1975 (Reimpresión) (Motilal Banarsidass).

Tanjur, a) ed. *Sde-dge*: fotocopias proporcionadas por la Harvard College Library, U.S.A.; b) ed. *Peking*: Suzuki, D. T. and Yamaguchi, S., *Eiin Pekinban Chibetto Daizokyô* (The Tibetan Tripitaka, Peking Edition reprinted under the supervision of the Otani University), edited by..., Tokyo, 1955-1961 (Tibetan Tripitaka Research Institute).

Târanâthae, *De doctrinae buddhicae in India propagatione narratio*. Contextum Tibeticum e codicibus petropolitanis edidit Antonius Schiefner, Petropoli, A. MDCCCLXVIII. Reimpresión: Suzuki Research Foundation, Reprint Series 2.

Târanâtha, *Geschichte des Buddhismus in Indien*, aus dem Tibetischen übersetzt von A. Schiefner, St. Petersburg, 1869. Reimpresión: Suzuki Research Foundation, Reprint Series 3.

N. Tatia, "Paticcasamuppâda (Causation in Pâli Buddhism)", en *Nava-Nalanda-Mahavira Research Publications*, Nalanda, I, págs. 177-239.

E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, 1963 (Routledge & Kegan Paul).

F. W. Thomas y H. Ui, "'The Hand Treatise', a work of Âryadeva", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 1-2, 1918 (April), pág. 267-310.

Tôhoku: *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* (*Bkah-hgyur and Bstan-hgyur*), edited by H. Ui, M. Suzuki, Y. Kanakura, T. Tada, Sendai (Japan), 1934 (Tôhoku Imperial University aided by Saitô Gratitude Foundation).

F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los *dharmas* en el Budismo", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1977 y en: *Yoga y Mística de la India*, Bs. As., 1978 (Ed. Kier, S. A.).

G. Tucci, *Minor Buddhist Texts, Part I*, Roma, 1956 (Is. M. E. O.).
G. Tucci, "Studi Mahâyânici, I", en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, X, 1923-1924.
P. Tuxen, "In what sense can we call the teachings of Nâgârjuna negativism", en *Journal of Oriental Research* 11, Madras, 1937, págs. 231-242.
H. Ui, *Studies on Dignâga's Works*, Tokyo, 1958 (en japonés).
H. Ui, *The Vais'eshika Philosophy*, Varanasi, 1962 (Chowkhamba).
P. L. Vaidya, *Etudes sur Âryadeva et son Catuhsataka*, Chapitres VIII-XVI par..., Paris, 1923 (L. O. P. Geuthner).
P. L. Vaidya, *Mahâyâna-Sûtra-Samgraha* I, edited by..., Darbhanga, 1961 (The Mithila Institute) (Buddhist Sanskrit Texts - Nº 17), págs. 100-106.
Vajrasûchika Upanishad. Ver *Sâmânya Upanishads*.
L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Etudes et Matériaux. Théorie des douze causes*, Gand, 1913 (E. van Goethem).
L. de la Vallée Poussin, "Deux notes sur le Pratîtyasamutpâda", en *International Congress of Orientalists*, 14, 1905, págs. 193-203.
L. de la Vallée Poussin, "Madhyamaka", en *Mélanges chinois et bouddhiques* 2, 1932-1933, págs. 1-146.
L. de la Vallée Poussin, "Buddhica", en *Harvard Journal of Asian Studies* III, 1938, págs. 137-160.
L. de la Vallée Poussin, "Notes sur les trois corps du Bouddha", en *Le Muséon*, 1913, págs. 257-290.
L. de la Vallée Poussin, "Bodhisattva", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by J. Hastings, II, págs. 739-753.
Vasubandhu, *Abhidharmakosa & Bhâsya of Acharya..., with Sphutârtha Commentary of Âcârya Yasomitra*, critically edited by D. Shastri, Varanasi, 1970 (Bauddha Bharati).
S. Ch. Vidyâbhûsana, *A History of Indian Logic*, Delhi, 1970 (M. Banarsidass).
S. Ch. Vidyâbhûsana, "Pratîtyasamutpâda or Dependent Origination", *Journal of the Buddhist Text Society of India*, I, Calcutta, 7. 1, 1899, págs. 1-19.
M. Walleser, "Die Lebenszeit des Nâgârjuna", en *Zeitschrift für Buddhismus und Verwandte Gebiete*, Munchen, 6, 1924-1925, págs. 237-243.
M. Walleser, "The life of Nâgârjuna from Tibetan and Chinese Sources", en *Hirth Commemoration Volume*, London, 1920, págs. 421-455.
A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, 1970 (M. Banarsidass).
A. Wayman, "Contributions to the Mâdhyamika School of Buddhism", en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, Nº 1, 1969, págs. 141-152.
W. D. Whitney, *Sanskrit Grammar*, Cambridge, Mass., 1955 (Harvard University Press).

M. Winternitz, *A History of Indian literature*, Vol. II, *Buddhist Literature and Jaina Literature*, Delhi, 1972 (Oriental Books Reprint Corporation).

S. Yamaguchi, "Nâgârjuna's Mahâyânavims'aka", en *Eastern Buddhist*, vol. IV, Nos. 1 y 2, págs. 56-72 y págs. 157-176.

S. Yamakami, *Systems of Buddhistic Thought*, Calcutta, 1912 (University of Calcutta).

INDICE DE TERMINOS SANSCRITOS ANOTADOS

abhisamskâra = *samskâra* — nota 28 del *Shâlistambasûtra*
adhyâropa, adhyâsa: superimposición — nota 62 del *Hastavâlanâmaprakarana*
arhant: sabio budista — nota 32 del *Shâlistambasûtra*
asura: ser sobrenatural — nota 13 *a* del *Bhavasankrântisûtra*

âtman: sustancia, alma — nota 18 de la *Mahâyânavimshikâ*
Avalokiteshvara, n. pr. — nota 10 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*

âvarana: obstáculo — nota 31 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*

avidyâ: ignorancia — nota 9 del *Shâlistambasûtra*
âyatana: dominio. Ver *shadâyatana*

bhagavant: señor — nota 6 del *Bhavasankrântisûtra*
bhava: existencia — nota 13 del *Shâlistambasûtra*
bhikshu: monje — nota 8 del *Bhavasankrântisûtra*
bodhi: Iluminación — nota 34 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*

bodhicharyâ: vida religiosa — nota 40 *a* de la *Mahâyânavimshikâ*

bodhisattva: futuro Buda — nota 9 del *Bhavasankrântisûtra*

dharma: factor de existencia; Doctrina; objeto de la mente — nota 15 del *Bhavasankrântisûtra*
dhâtu: elemento — nota 24 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*

gandharva: músico celestial — nota 34 del *Shâlistambasûtra*
gati: plano, forma de existencia, destino — nota 23 de la *Mahâyânavimshikâ*

Kalandakas, n. pr. — nota 7 del *Bhavasankrântisûtra*
karman: acción; retribución de los actos — nota 13 del *Bhavasankrântisûtra*

karunâ: compasión	nota 1 de la *Mahâyânavimshikâ*
kripâ: compasión	nota 1 de la *Mahâyânavimshikâ*
Madhyamaka, n. pr.	nota 7 del *Hastavâlanâmaprakarana*
Maitreya, n. pr.	nota 7 del *Shâlistambasûtra*
mantra: fórmula sagrada y/o mágica	nota 35 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*
nâmarûpa: nombre y forma	nota 10 del *Shâlistambasûtra*
naraka: infierno budista	nota 26 de la *Mahâyânavimshikâ*
nirvâna: extinción	nota 29 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*
paramârthasatya: verdad suprema	nota 23 del *Bhavasankrântisûtra*
pâramitâs: perfecciones	notas 12 de la *Navashlokî* y 38 de la *Bhavasankrântiparikathâ*
pradakshina: (señal de respeto)	nota 10 del *Bhavasankrântisûtra*
prajñâpâramitâ: Perfección del Conocimiento	nota 11 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*
pratîtyasamutpâda: Surgimiento Condicionado	notas 27 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra* y 9 del *Hastavâlanâmaprakarana*
ritu: período, tiempo	nota 20 del *Shâlistambasûtra*
rûpa: forma; materia; cuerpo	nota 26 del *Shâlistambasûtra*
samghata: agregamiento; conglomerado	nota 29 del *Shâlistambasûtra*
samsâra: ciclo de reencarnaciones; realidad empírica	nota 24 de la *Mahâyânavimshikâ*
samskâra: voliciones; residuos kármicos, etcétera	nota 12 del *Bhavankrântisûtra*
samtâna: serie	nota 41 de la *Navashlokî*
samvritisatya: verdad relativa	nota 20 del *Bhavasankrântisûtra*
shadâyatana: seis dominios	nota 11 del *Shâlistambasûtra*
shâlistamba: n. de planta	nota 2 del *Shâlistambasûtra*
Shâriputra, n. pr.	nota 6 del *Shâlistambasûtra*
skandha: agregado; elemento	nota 25 del *Shâlistambasûtra*
sparsha: contacto	nota 12 del *Shâlistambasûtra*
svabhava: naturaleza propia	nota 13 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*
svarga: cielo	nota 25 de la *Mahâyânavimshikâ*
tathâgata: (epíteto de Buda)	nota 15 del *Shâlistambasûtra*
tathatâ: "así-dad"	nota 18 del *Shâlistambasûtra*
trailokya: tres mundos	nota 23 del *Hastavâlanâmaprakarana*

upaya: adaptabilidad	nota 39 de la *Bhavasankrântiparikathâ*
vidyâ: conocimiento	nota 26 del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*
yaksha: ser sobrenatural	nota 35 de la *Mahâyânavimshikâ*
yâna: Vehículo	nota 23 de la *Navashlokî*
yojana: (medida de longitud)	nota 30 del *Shâlistambasûtra*

NOTAS ADICIONALES

Para el Prefacio

Las notas que acompañan a los textos y estudios sólo pretenden facilitar la comprensión de los primeros y poner al alcance del lector los elementos imprescindibles para realizar una investigación más profunda sobre los temas tratados. Igual finalidad tiene la Bibliografía.

Algunas notas de las traducciones indican los principales pasajes en que nos apartamos del texto elegido para la traducción, adoptando alguna variante del mismo.

Para la Introducción general

p. 9 El término *sûtra* significa también "aforismo", como, por ejemplo, en los *sûtras* o aforismos del Yoga.

p. 9 Las fechas 350 a.C. y siglo I d.C. son desde luego aproximativas.

p. 10 El término sánscrito *Abhidharma* (= *abhidhamma*, en pâli) es de difícil traducción. De acuerdo con el Diccionario de la *Pâli Text Society* significa: "el *dhamma* (*dharma*) especial", y de acuerdo con el *Critical Pâli Dictionary*: "el *dhamma* superior especial". Suele ser traducido por "dogmática", "escolástica", "metafísica".

p. 10 Se ha conservado en forma completa el Canon de la secta de los *Theravâdins* redactado en idioma pâli. Existen tres textos de este Canon, pertenecientes a la Canasta de los *Sûtras*, traducidos directamente del pâli al castellano por C. Dragonetti:

Dhammapada, El camino del dharma, Buenos Aires, 1967 (Ed. Sudamericana).

Udâna, La palabra de Buda, Barcelona, 1971 (Barral Editores); 2ª ed. Barcelona, 1972 (Barral Editores); 3ª ed. Caracas, 1972 (Monte Avila Editores, C. A.).

Dîgha Nikâya, Diálogos Mayores de Buda, Caracas-Buenos Aires, 1977 (Monte Avila Editores, C. A.). Este primer volumen contiene la traducción de los seis primeros *sûtras* del *Dîgha Nikâya*.

p. 11 El Budismo Hînayâna recibe también el nombre de Budismo del Sur, pues es el que se difundió en Ceylán y el sudeste asiático, Birmania, Thailandia, Laos, Cambodia, Vietnam, por oposición al Budismo Mahâyâna que recibe el nombre de Budismo del Norte, pues se difundió por Tibet, China, Corea, Mongolia, Japón.

p. 20 *Saddharmapundarikasûtra*, ed. Sh. Watanabe, Tokyo, 1972-1975. Existe traducción francesa de E. Burnouf, París, 1852, reimpresión: 1973.

Para el Bhavasankrântisûtra

p. 27 Sobre el recuerdo de las acciones en el momento de la muerte y su influencia sobre la reencarnación siguiente ver Anuruddha, *Abhidhammatthasangaha*, págs. 94 (*âsannam kammam*) y 105 (*maranâsannavîthi*), ed. Kosambi y Narada Mahâ Thera, *A Manual of Abhidhamma*, págs. 260 y 270; Schwe Zan Aung, *Compendium of Philosophy*, págs. 72-73, 144, 151; Koshelya Walli, *Teory of karman*, pág. 255.

p. 27 Algunos textos que sientan el principio de que nada pasa de esta vida a otra: *Shâlistambasûtra*, pág. 16 (ed. N. A. Sastri) = pág. 59 de nuestra traducción, incluida en la presente obra; *Bhavasankrântisûtra*, pág. 69 (ed. N. A. Sastri) = págs. 33-34 de nuestra traducción, incluida asimismo en la presente obra; *Pratîtyasamutpâdahrdayakârikâ*, estrofa 5 *c-d*, pág. 104 (ed. V. V. Gokhale), (texto atribuido a Nâgârjuna, ver C. Dragonetti, "The Pratîtyasamutpâdahrdayakârikâ"), y su Comentario: *Pratîtyasamutpâdahrdayavyâkhyâna ad locum* (conservado únicamente en tibetano y en chino); Vasubandhu, *Abhidharmakosha* III, 18, tomo II, pág. 433 (ed. Varanasi).

p. 34 "Se llama 'muerte' a la desaparición de la última conciencia; se llama 'nacimiento' al surgimiento de la primera conciencia". el texto dice literalmente: "Se llama 'muerte' a la última conciencia que desaparece; se llama 'nacimiento' a la primera conciencia que surge".

Para el Shâlistambasûtra

p. 37 Puede verse en las ediciones de L. de la Vallée Poussin y Aiyaswami Sastri, citadas más adelante, la relación de los autores budistas que citan este *sûtra*. Para las citas en autores hinduistas se tiene los artículos de L. de la Vallée Poussin: "Buddhist Sûtras quoted by brahmin authors", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901, págs. 307-308 y 1903, y de L. de la Vallée Poussin y F. W. Thomas, "Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques. Note Préliminaire", en *Le Muséon* N.S. II, 1901, págs. 52-73, 171-207, III, 1902, págs. 40-54, 391-412.

p. 38 Probablemente el texto del presente *sûtra*, tal como hoy lo tenemos, es el resultado de la recopilación o agrupamiento de diversos textos independientes.

p. 39 La expresión: "relación causal" se refiere al caso en que una causa produce un determinado efecto, de acuerdo con la conocida fórmula: "existiendo esto, se produce aquello"; y la expresión "relación condicional" (*pratyaya*) se refiere al caso en que dándose un conjunto de condiciones, se produce un determinado efecto.

p. 42 Los números entre paréntesis que figuran dentro de la traducción remiten a la edición de Aiyaswami Sastri.

p. 43 "Terraza". El término sánscrito *chankrama* del original, que hemos traducido por "terraza", indicaba primitivamente un lugar abierto y nivelado en el cual los monjes podían ir y venir meditando. Posteriormente esos lugares podían estar empedrados e incluso cubiertos por un techo. Cf. T. W. Rhys Davids y H. Oldenberg, *Vinaya Texts* II, pág. 7 nota 2 y pág. 390 nota 4.

p. 48 Nota 19: La traducción de muchos términos de esta serie genética es sólo aproximada.

Los elementos de la serie no son seres conscientes que saben la función que están desempeñando y por eso su actividad no está inspirada en una determinada finalidad, sino que es el resultado del juego de las causas y efectos aplicado sobre los *dharmas*, elementos últimos de lo existente, que viene desarrollándose desde una eternidad sin comienzo.

p. 57 El presente pasaje toma cuatro de los doce elementos que conforman el Surgimiento Condicionado y, concediéndoles una situación privilegiada, estudia la función que les corresponde en el surgimiento del "agregamiento".

Para el Prajñâpâramitâhridayasûtra

p. 65 *Adhyardhashatikâprajñâpâramitâ*. El texto sánscrito se ha conservado sólo fragmentariamente. Fue editado por primera vez por E. Leumann, Strassburg, 1912, en *Zur nordarischen Sprachen und Literatur*, págs. 84 y siguientes.

Con respecto a los *sûtras* de la *prajñâpâramitâ* en general agreguemos que E. Conze tradujo al inglés el *sûtra* en 25.000 líneas: *The Largest Sûtra on Perfect Wisdom*, Berkeley, Los Angeles, 1975 (University of California Press); editó y tradujo al inglés los capítulos 70-82 del *sûtra* en 18.000 líneas: *The Gilgit Manuscript of the Astâdasahâsrikâprajñâpâramitâ*, Roma, 1974, (Istituto Italiano per il Medio ed Extremo Oriente) (Serie Orientale Roma, XLVI); tradujo al inglés el *sûtra* en 700 líneas: *Thirty years*, págs. 191-206; tradujo al inglés los *sûtras* en 150 y en 50 líneas: *The Short Prajnâpâramitâ Texts*, London, 1973 (Luzac & Co.), págs. 101-115 y págs. 154-156, respectivamente.

p. 66 La teoría de la vaciedad (*shûnyatâ*) no es exclusiva de los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ*, sino que aparece también en otros *Sûtras*, como el *Lankâvatârasûtra*, pero son los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ* los que mayor énfasis ponen en exponerla. Asimismo la doctrina de la vaciedad es aceptada no sólo por la escuela *Madhyamaka*, fundada por Nâgârjuna, sino también por la escuela idealista de los *Yogâchâras*, pero será igualmente la escuela *Madhyamaka* la que más se preocupará por exponerla, desarrollarla y fundamentarla.

Para el Hastavâlanâmaprakarana

p. 91 Nota 2. V. V. Gokhale, *Aksharashataka*, pág. 3, se inclina también por Âryadeva.

Para la Bhavasankrântiparikathâ

p. 106 *Abodhabodhakaprakarana.* Existe una traducción inglesa de K. K. Mittal, en *Buddhist Studies*, Delhi, 1976, págs. 8-11.

p. 107 *Vaidalyaprakarana.* Existe traducción japonesa de la traducción tibetana de este tratado en la obra de S. Yamaguchi mencionada en el párrafo relativo al *Vaidalyasûtra.*

p. 108-109. *Chatuhstava.* G. Tucci ha publicado en *Minor Buddhist Texts* I, págs. 235-246, un comentario de algunos de los himnos que constituyen el *Chatuhstava.* En este trabajo Tucci, modificando su opinión por el contenido del comentario que publica, considera que el tercer himno que constituye el *Chatuhstava* no es el *Chittavajrastava* sino el *Achintyastava.*

p. 117 *Estrofa 2.* Traducimos de acuerdo con la edición Shastri que tiene *hdra ba ste* en lugar de *hdra ba skye* (ed. *Peking*).

p. 122 *Estrofa 13.* Corregimos *mthon bar* en *mthon ba.* Cf. *Bhavasankrântisûtra*, estrofa 12.

Para la Mahâyânavimshikâ

p. 124 *Lotsâva*, término tibetano, significa: "traductor" y *pandit*, derivado del sánscrito *pandita*, significa: "erudito", "letrado".

p. 129 *Texto tibetano 1, estrofa 1. Sans-rgyas*, en el texto tibetano, que hemos traducido por "iluminado", equivale al sánscrito *buddha*, que significa literalmente "el despertado".

p. 136 *Texto tibetano 2, estrofa 6.* Leemos *bsam yod* en lugar de *bsams par*, de acuerdo con la corrección propuesta por Bhattacharya.

p. 138 *Texto chino, estrofa 10.* La idea de esta estrofa está incompleta. Se completa con lo expresado en la *estrofa 11* del Texto chino.

p. 143 Nota 47. Cf. Sthiramati, *Madhyântavibhâgashâstra*, pág. 41, líneas 2-3 (ed. Pandeya).

p. 143 *Texto tibetano 2, estrofas 13-14.* Leer *hdod gsal baho* en lugar de *hod gsal baho.*

Para la Navashlokî

p. 162 *Texto tibetano 2, estrofa 6(2)*: corregimos *sprul par* en *sprul pas.*

p. 162-163 *Texto sánscrito y los dos textos tibetanos, estrofa 7(3).* Se puede también traducir: "Todas las palabras que enseñan el *Dharma* — o los *dharmas*".

p. 162 Nota 30. Tal vez el sentido de la estrofa referida sea que las palabras que proclaman la Doctrina son oídas sólo por aquellos que, debido a la especial maduración de su *karman*, escuchan esas palabras que sólo son una mera creación de sus mentes, ya que Buda no pronunció una sola palabra desde el momento en que alcanzó la iluminación hasta el momento en que entró en el *nirvâna*. Cf. Prajñâkaramati, comentario del *Bodhicharyâvatâra*, pág. 365 (ed. L. de la Vallée Poussin). Ver Bhattacharya, *Mahâyânavims'aka*, pág. 26.

p. 166 Nota 40. La conciencia para surgir como percepción, sensación etc. necesita los objetos de los sentidos, sin ellos no se da.

pp. 166-167. *Texto sánscrito y Texto tibetano 1, estrofa 12.* También podemos traducir: "La luna del conocimiento que surge etc.".

p. 168 *Texto tibetano 2, estrofa 13.* Traducimos de acuerdo con la edición de *Peking* que tiene *rnal hbyor pa yi* en lugar de *hbyor pas khyan.*

Para la Bibliografía

Anuruddha, *Abhidhammatthasangaha*, ed. Dh. Kosambi, Sarnath, 1964 (Mahâbodhi Society).

V. V. Gokhale, *Aksara-Çatakam, The Hundred Letters. A Mâdhyamika text by Âryadeva*, after Chinese and Tibetan materials, Heidelberg, 1930 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 14. Heft) (O. Harrassowitz).

Koshelya Walli, *Theory of karman in Indian thought*, Varanasi, 1977 (Bharata Manisha).

Madhyânta-Vibhâga-Sâstra, containing the *Kârikâ-s* of Maitreya, *Bhâsya* of Vasubandhu and *Tîkâ* by Sthiramati, critically edited by R. Pandeya, Delhi, 1971 (Motilal Banarsidass).

Nârada Mahâ Thera, *A Manual of Abhidhamma being Abhidhammattha Sangaha*, edited in the original pâli text with English translation and explanatory notes, Kandy, 1968 (Buddhist Publication Society).

Prajñâkaramati, *Bodhicaryâvatârapañjikâ*, ed. L. de la Vallée Poussin, Calcutta, 1901-14 (Bibliotheca Indica).

Pratîtyasamutpâdahrdayakârikâ, ed. V. V. Gokhale, en "Der Sanskrit-Text von Nâgârjuna's Pratîtyasamutpâdahrdayakârikâ", en *Bonner Orientalische Studien* 3, 1955, págs. 101-106.

Schwe Zan Aung, *Compendium of Philosophy being a translation... of the Abhidhammattha-Sangaha*, London, 1967 (Luzac & Company, Ltd.).

Vasubandhu, *Abhidharmakosa & Bhâsya* of... with *Sphutârthâ* Commentary of Âcârya Yasomitra, critically edited by D. Sastri, Varanasi, 1970-1973 (Bauddha Bharati) (Bauddha Bharati Series-5).

Vinaya Texts, translated from pâli by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, Part II, Delhi, 1968 (Motilal Banarsidass) (Sacred Books of the East Series-17).

INDICE

PREFACIO 7

INTRODUCCION GENERAL 9

I. Períodos del Budismo, Sectas y Cánones 9
Clasificación de los *Sûtras* del Budismo Mahâyâna 12
Los *Shâstras* o Tratados del Budismo Mahâyâna 13

II. La escuela *Madhyamaka* 13
Etapas de la escuela *Madhyamaka* 14
La presente obra 15

PRIMERA PARTE: SÛTRAS

Bhavasankrântisûtra: "El *Sûtra* de la transmigración de la existencia"

Introducción
Los *Sûtras* independientes 19
El texto del *Bhavasankrântisûtra* 22
Ediciones y traducciones modernas del texto del *Bhavasankrântisûtra* 23
Forma y constitución del texto del *Bhavasankrântisûtra* 23
Ubicación del *Bhavasankrântisûtra* dentro de la literatura budista 25

Contenido doctrinario del *Bhavasankrântisûtra* 26
La reaparición de las acciones en la mente en el momento de la muerte 26
El mecanismo de la transmigración 27
La vaciedad 30
El presente trabajo 30

Traducción del tibetano 30

Shâlistambasûtra: "El *Sûtra* del Shâlistamba"

Introducción
Importancia del *Shâlistambasûtra* 37
El texto del *Shâlistambasûtra* 38
Contenido doctrinario del *Shâlistambasûtra* .. 39
Ubicación del *Shâlistambasûtra* dentro de la literatura budista 40
El presente trabajo 42

Traducción del sánscrito 43

Prajñâpâramitâhridayasûtra: "El *Sûtra* de la esencia de la Perfección del Conocimiento"

Introducción
Principales *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ* o "Perfección del Conocimiento" 63
Fecha de los *Sûtras* de la *Prajñâpâramitâ* ... 65
El *Prajñâpâramitâhridayasûtra*, El *Sûtra* del corazón (= esencia) de la *Prajñâpâramitâ* 66
El presente trabajo 69

Traducción del sánscrito 69

SEGUNDA PARTE: SHÂSTRAS

Hastavâlanâmaprakarana (*kârikâs* y *vritti*): "Tratado denominado 'El pelo en la mano' (estrofas y comentario)" de ÂRYADEVA

Introducción

I. Antecedentes de la doctrina del vacío 76
II. La doctrina del vacío:
La negación de la realidad empírica 77
El *Pratîtyasamutpâda*, "surgimiento condicionado", relatividad universal 79
Fundamentación de las tesis de la escuela Madhyamaka 80
Necesidad de recurrir al lenguaje empírico pare referirse a la realidad verdadera 82
La realidad verdadera surge a raíz de la abolición de la realidad empírica 82
Shûnyatâ, "vaciedad", *shûnya*, "vacío", como denominaciones de la realidad verdadera 83
Pratîtyasamutpâda como denominación de la realidad verdadera 84
La *shûnyatâ* y lo divino y sagrado 84
"Lo Absoluto" como denominación de la realidad verdadera 85
La experiencia de la *shûnyatâ* en el trance yóguico 85
Consideraciones finales 86
III. Nota bibliográfica del *Hastavâlanâmaprakarana* 87
Nombre de la obra 89
Extensión de la obra 90
Autor de la obra 90
El presente trabajo 91

Traducción del tibetano 92

Bhavasankrântiparikathâ: "Exposición acerca de la transmigración de la existencia" de NÂGÂRJUNA

Introducción

Nâgârjuna 102
Principales obras de Nâgârjuna 103

El texto del *Bhavasankrântishâstra* 109
El título del *Bhavasankrântishâstra* 111
El autor del *Bhavasankrântishâstra* 112
Ediciones del *Bhavasankrântishâstra* 113
Traducciones del *Bhavasankrântishâstra* 114
Ubicación del *Bhavasankrântishâstra* dentro de la literatura budista 114
Contenido doctrinario del *Bhavasankrântishâstra* 114
El presente trabajo 116

Traducción del tibetano 116

Mahâyânavimshikâ: "La Veintena del Mahâyâna" de NÂGÂRJUNA

Introducción

Los textos 124
El texto original de la *Mahâyânavimshikâ* 125
El autor de la *Mahâyânavimshikâ* 126
Contenido de la obra 127
El presente trabajo 128

Traducción del sánscrito, del tibetano y del chino 129

Navashlokî: "Nueve Estrofas" de KAMBALA

Introducción

Textos 150
Textos tibetanos 150
Texto chino 151
El presente trabajo 152
Texto original 152
Número de estrofas 153
Título de la obra 154
Autor de la obra 154
Contenido de la obra 155

Traducción del sánscrito, del tibetano y del chino 156

BIBLIOGRAFIA 171

INDICE DE TERMINOS SANSCRITOS ANOTADOS 181

NOTAS ADICIONALES 185

Esta edición, con una tirada
de 3.000 ejemplares,
se terminó el 11 de enero de 1980.
Compuesto en tipo De Vinne,
compaginado, impreso y encuadernado
en Macagno, Landa y Cía. S.R.L.
Aráoz 164, Buenos Aires
Argentina.

Fernando Tola y **Carmen Dragonetti** exponen en esta obra un conjunto de estudios y textos primordiales sobre el Budismo Mahâyâna. Tras una prolija Introducción General, la Primera Parte abarca: El Sûtra de la Transmigración de la Existencia (Bhavasankrãntisûtra) y El Sûtra del Shâlistamba (Shâlistambasûtra), —agrupados como Independientes—, y El Sûtra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento (Prajñâpâramitãhridayasûtra), correspondiente al grupo de la Prajñâpâramitâ. En la Segunda Parte, aparecen cuatro Shâstras, conocidos como: Tratado denominado "El pelo en la mano" (Hastavâlanâmaprakarana) —estrofas y comentario—, de Âryaveda, Exposición acerca de la Transmigración de la Existencia (Bhavasankrântiparikathâ), y La Veintena del Mahâyâna (Mahâyânavimshikâ), ambas de Nâgârjuna, junto con Nueve Estrofas (Navashlokî), de Kambala.

Las versiones, según los casos, son directas del sánscrito, tibetano y chino, ofreciéndo[illegible] al mismo tiempo textos paralelos a fin de confrontar debidamente la labor de los diferentes traductores. El lector encontrará aquí conceptos rectores sobre doctrinas filosóficas fundamentales propias del Budismo Mahâyâna, en especial de la escuela Madhyamaka. Las notas incorporadas son utilísima guía para el estudioso.

La Bibliografía es vasta y práctica, y a ella se[illegible] índice de términos sánscritos aclarado[illegible] de notas adicionales de excelente fa[illegible]

En síntesis: un trabajo erudito, genu[illegible]nte documental.

Tapa:
HORACIO CARDO